

Universita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

filosofie

Mgr. Petr Adámek

**Inteligibilní čin v Schellingově spisu o svobodě a ve Věcích světa jako
cesta morálního uskutečnění**

**The intelligible act in Schelling's treatise Of Human Freedom and in
the Ages of the World as a way of moral realization**

Vedoucí práce: Prof. Miroslav Petříček

2012

šProhla-uji, že jsem diserta ní práci vykonal samostatn s využitím uvedených pramen
a literatury.õ

Obsah

Úvod	4
Poznámka k sekundární literatuře	5
Základní nástin problematiky jako orientační východisko lenní práce	6
1 SVĚT JAKO PROSTOR ZJEVOVÁNÍ BOHA	9
1.1 Stvoření jako princip zjevení, resp. existence jsoucna	9
1.2 Počátek a cíl zjevení	12
1.3 Roviny zjevení	17
1.3.1 Sebevzdání Boha	17
1.3.2 Stvoření světa	18
1.3.2.1 Možnost dobra a zla	20
1.3.2.2 Podmínky realizace schopnosti dobra a zla	22
1.3.3 Zjevení Boha v dějinách	24
2 INTELIGIBILNÍ SVĚT V KANTOVĚ FILOSOFII	29
2.1 Kantovo problematičké pojetí svobodného vůle	29
2.2 Koncepce jednání ve spisu o náboženství	32
2.3 Společný inteligibilní zákon zlu	35
2.4 Možnost vysvobození ze zla	39
2.5 Schellingova inspirace u Kanta	41
3 INTELIGIBILNÍ SVĚT VE SPISU O SVOBODĚ	43
3.1 Inteligibilní bytost jako princip svobodného jednání	44
3.1.1 Kritika předidealističkých pojetí svobody jako nastolení správného východiska	44
3.1.2 Inteligibilní bytost jako princip svobodného jednání neboli formový pojem svobody	44
3.2 Inteligibilní bytost jako zákon jednotlivého člověka jakožto rozhodnutí k dobru nebo zlu procházející empirickým světem	49
3.2.1 Rovina předkladu pocitů v ně takovosti každého člověka	49
3.2.2 Inteligibilní bytost jako zákon jednotlivého člověka ve vztahu k prvnímu stvoření	53
3.2.3 Inteligibilní zákon jako procházející řádem a sahající na počátek stvoření	55
3.2.4 Inteligibilní zákon jako moment přechodu na věčnosti, resp. mezi věčnostmi	59

3.3 Rozhodnutost inteligibilního inu lov ka jako procházející empirickým sv tem a d jinami	64
3.3.1 Vztah inteligibilního inu jednotlivého lov ka k d jinám, resp. k prvnímu lov ku	65
3.3.2 Obrat od zla k dobru a naopak	66
3.3.3 Záv r interpretace inteligibilního inu	77
3.3.4 Problemati nost Schellingovy koncepce jako p echod k V k m sv ta	79
4 KONCEPCE INTELIGIBILNÍHO INU VE V CÍCH SV TA	82
4.1 První moment flivota Boha neboli akt sebestahu	83
4.2 Druhý moment flivota Boha neboli akt sebezjevení	86
4.3 Jednání Boha jako norma pro lidské jednání	88
4.4 Rozhodnutí lov ka jako asotvorný akt	98
4.5 Záv re né shrnutí interpretace V k sv ta	105
4.6 Záv re né shrnující porovnání obou koncepcí	107
Záv r	109
Bibliografické údaje	112
Abstrakt	118
Summary	119

Úvod

Cílem mé disertační práce je objasnit Schellingovu koncepci inteligibilního *in*u ve spisu *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmetů* (níže uflívám zkrácen spis o svobod)¹ a následně její modifikaci ve *Věcích svatých*. Vzhledem k tomu, že tato koncepce se týká lidského jednání, resp. přesněji individuálního morálního rozhodování, rád bych se touto cestou pokusil získat jasnou představu ohledně toho, jak se má a má podle Schellinga jednotlivý člověk v konečném svém morálním realizovat. Jde sice z hlediska celoživotního výslovného Schellingova zájmu zdánlivě o okrajovou otázku, avšak právě ve spisu o svobodě ji činí ústředním tématem. Tento výslovný zájem jifi sice neplatí o *Věcích svatých*, které se zaměřují téměř výlučně na jednání Boha, avšak paradoxně právě zde implikovanou teorii lidského jednání lze do jisté míry pochopit jako prohloubení koncepce inteligibilního *in*u ze spisu o svobodě, a proto ji zde zařazuji jako doplňující kontext. Součástí mého zkoumání bude také, jako přípravný kontext, tematizace Kantovy koncepce inteligibilního *in*u ze spisu *Náboženství v mezích pouhého rozumu*, nebo Schelling se k ní ve spisu o svobodě přiblíží a zároveň ji modifikuje.

Inspiraci pro toto úzce vymezené téma, pominu-li ryze osobní letitý zájem na pochopení nesnadné koncepce inteligibilního *in*u ve spisu o svobodě, která mi vfldy n jak vzdorovala, čerpám ze zvýšeného badatelského zájmu posledního desetiletí o Schellingovo chápání personality a s ní spjatou koncepci (také) lidského jednání.² Pokud jde o orientaci na *Věci svaté*, tak zde se zčásti inspirovi i u těchto autorů (zvl. Fuhrmans, Geijsen), kteří sice nacházejí ve spisu o svobodě základy výrazně pozmeněné koncepce absolutna (oproti předchozímu identitnímu období), nicméně právě kvůli tomuto svému překopnickému charakteru považují spis o svobodě za tematicky nesourodý, překombinovaný, a proto v mnohém spíše náznakový, což znat fluje porozumění. Vzhledem k tomu, že bezprostředně navazující spisy, tj. zvláště *Stuttgartské přednášky* a *Věci svaté*, se zdají slibovat jifi vyvrácející uchopení této

¹ K pojetí inteligibilního *in*u viz Spis o svobodě, s. 382-389. Všechny odkazy se vztahují na německé stránkování, které je v Petříkově překladu uvedeno po straně. Kreedici tohoto překladu obsafleného ve výboru z Schellingových spisů pod titulem *Filosofické zkoumání svobody* (2010) odkazují jen zcela výjimečně. V takovém případě vfldy uvedu za obvyklým odkazem na německé stránkování je-t výraz šreedice a příslušnou stránku. Pro které případně vlastní překlady v etn citacích německého textu uflívám vfldy Fuhrmansovo vydání spisu o svobodě.

² Viz zvl. tyto publikace: Buchheim, Hermann (2004); Shibuya (2005); Florig (2010); Buchheim (2012) dosud nevydáno.

poznamenání koncepce absolutna, obracejí se za účelem porozumění spisu o svobodě zejména k nim, a nikoli tolik k Schellingovým textům předcházejícího období. Přitom podle mne do značné míry oprávněným přístupem je však podivné, že ani Geijssen ani Fuhrmans si nevímají pokračování koncepce inteligibilního *in*u ve *V cích sv ta* v pojetí charakteru, a dokonce ji již ve spisu o svobodě považují za šnanejvý–vzácnou teorii³, anebo za teorii, která je Schellingovým omylem, nebo neodpovídá jeho předvodnímu záměru, který realizují až *V ky sv ta*.⁴ Tolik tedy na úvod dva poukazy k mé inspiraci, které nechť slouží za stručné objasnění toho, proč se v této práci téměř nevnuji předchozím Schellingovým spisům a také toho, jaký typ zaměření sekundární literatury zde preferuji.

Poznámka k sekundární literatuře

Odborná literatura k samotnému spisu o svobodě je dnes již natolik rozsáhlá, že není v silách jednoho člověka se v ní beze zbytku orientovat. Relativně podrobný tyčicetránkový rozbor obsahu značného počtu publikací vydaných do roku 2009 najde čtenář ve druhé kapitole u Geijssena. Jiný podrobný rozbor, ovšem v podstatně menším rozsahu a v orientaci na starší práce, najde i v úvodu disertace od Schwarze. Pochopitelně ani v jednom případě nejde o nezaujatý rozbor. Pokud jde o *V ky sv ta*, zde je situace odlišná. Publikací je podstatně méně a orientovat se v nich je nepochybně snazší. Vzhledem k tomu, že texty, které spoluutvářejí mé rozumění spisu o svobodě a *V k m sv ta*, uvádím v bibliografii a budu se k nim vyjadřovat především v poznámkách i v samotném textu, spokojím se úvodem jen s touto krátkou poznámkou o literatuře. Pokud jde o samotnou koncepci inteligibilního *in*u ze spisu o svobodě, i zde najdeme značné množství více či méně odlišných interpretací, z nichž některé se s mou interpretací neslučují.⁵

³ Freiheitsschrift, Fuhrmans, s. 160 (šSchellings höchst seltsame Theorie); podobně odmítavý postoj též na s. 166.

⁴ Geijssen (2009) s. 20 a zvl. s. 679-681.

⁵ Z nedávných publikací, které se inteligibilnímu *in*u relativně podrobně věnují, považuji za důležitější, jakkoli některé sporné, zejména tyto: Schwarz (1992) s. 188-198; Hermann (1994) s. 127-157 a také s. 247-261; Jacobs (1995) s. 125-148; Peetz (1995) s. 193-216; Hennigfeld (2001) s. 102-110; Florig (2010) s. 156-177; Buchheim (2012) s. 187-217. Tento poslední text, který mi Buchheim zaslal v pracovní verzi s odlišným stránkováním, je sice uveden i s uvedeným rozsahem stránek v bibliografii v nejnovější reedici jeho komentovaného spisu o svobodě z roku 2011, ale vydán dosud nebyl. Vzhledem k této okolnosti na něj budu odkazovat jen sporadicky a bez udání stránek.

Základní nástin problematiky jako orienta ní východisko len ní práce

Domnívám se, že hlavní problém spjatý s inteligibilním inem lze p edb fln a nejnázorn ji p iblížit tím, že se zp tn zamyslíme nad celým názvem spisu o svobod a následn provedeme jeho ú elovou úpravu. Na první pohled název íká, že p jde o zkoumání bytnosti lidské svobody a s ní souvisejících p edm t . Co Schelling míní bytností a co souvisejícími p edm ty? Zkoumáním bytnosti se obecn rozumí: nalézt v cné ur ení n eho, resp. ur it jeho pojem, nalézt definici (v írokém slova smyslu). V tomto obecném úzu to zamýlí bezpochyby i Schelling, hovo í p ece v úvodní v t spisu o zkoumání šsprávného pojmu⁶ lidské svobody, jejífl pocit je v-típen kařdému. Pokud se v-ak podíváme do textu na r zná uřliti frekventovaného termínu šbytnostō (Wesen), tak zjistíme, že ho Schelling uřlívá i specificky, a to p ímo pro ozna ení inteligibilního inu. Praví doslova šbytností lov ka je *jeho vlastní inō*⁷ (mín n inteligibilní, PA). Co do smyslu by Schelling ov-em mohl pouřliti termín šbytnostō právem i v souvislosti s tzv. reálnou lidskou svobodou jako šschopností dobra a zla⁸ a tvrdit, že bytností lov ka je tato schopnost, jak to n kdy samoz ejm íní i n kte í interpreti.⁹ Bytnost lidské svobody by tedy potud tvo ila pro Schellinga dva neoddlitelné ohledy: vlastní in lov ka a schopnost dobra a zla. Takto dvojiti pojatá bytnost má pak nutn , jak název napovídá a jak hned v úvodní v t spisu Schelling nazna uje, když hovo í o nutnosti prokázat souvislost pojmu lidské svobody s řcelkem v deckého názoru sv taō, souviset s dal-ími p edm ty. O jaké p edm ty jde? Do teme se o zlu, temném základu, p írod , prav li, personalit Boha, stvo ení sv ta, kone ném cíli d jin, lásce aj. To v-e lze napoprvé bez dotázání vzájemné souvislosti vyjmenovat. P ísn vzato jde v-ak jen o jeden p edm t, a sice o Boha, resp. p esn ji o Boha jakořto absolutního ducha, ducha lásky, který se zjevuje inem stvo ení sv ta. V-echny vyjmenované p edm ty pak s tímto inem n jak podstatn souvisí. P edev-ím s ním ale souvisí cíl stvo ení, totiž lov k, a to práv pro svou schopnost dobra a zla. Naopak vlastní in lov ka jakořto realizace oné schopnosti dobra a zla se jifi od onoho Bořlího inu odli-uje, nebo ten má být, pokud jde o kvalitu dobra a zla, výhradn lidskou záleřliti. Máme zde tedy na jedné stran Bořlí in stvo ení, jehoř cílem je šbytnostō

⁶ Spis o svobod , s. 336.

⁷ Tamtéřl, s. 385.

⁸ Tamtéřl, s. 352. Schelling v podstat ozna uje, jak z kontextu na s. 352 plyne, tuto schopnost řspecifickou diferencíō pojmu lidské svobody. D vod je ten, že sama inteligibilita nedosta uje, nebo ta je do jisté míry vlastní i v cem, a mohli bychom tedy i o nich hovo it doslova (by ōmezen) jako o inteligibilních ínech, jakkoli tak daleko, tj. pokud jde o doslovnost, Schelling nezachází.

⁹ Viz kup . Hennigfeld (2001) s. 72; Shibuya (2005) s. 121.

lidské svobody jako schopnost dobra a zla,¹⁰ na straně druhé máme bytnost jako sám vlastní inlovka, který jí není podstatnou součástí Božího inu. Vezmeme-li v potaz toto nejen na první pohled zřejmě dvojí pojetí bytnosti, totiž *de facto* na jednu stranu předpokládanou závislost šbytnosti na Bohu, na druhé nezávislost bytnosti na něm, pak se mi jeví jako smysluplné uinit jistou účelovou úpravu názvu spisu, a to právě s ohledem na to, aby jeho název tuto dvojí bytnost a tento její vlastný vztah k Bohu postihoval. Místo Schellingova obecně zamýšleného názvu spisu bych proto pro tuto práci upřednostnil, i když upozornil na možnost užití názvu ve smyslu šFilosofická zkoumání vlastního inu (bytnosti) inlovka a s ním souvisejícím inem (bytností) Boha. Tato účelová úprava je zcela v souladu s tím, jak jí zmíněno, že Schelling užívá obecný výraz šbytnosti také specificky právě k označení inteligibilního inu, a je to právě a jen tento in, díky němuž se lidská svoboda stává teprve reálná, na Bohu nezávislá.¹¹ Tím pochopitelně nechci ani v nejmenším naznačovat, že Schelling v názvu je nesprávný či nedostatečný,¹² ale jde mi pouze o to, že na tomto pozmíněném názvu mohou sdostatek názorně předvedout tu problematiku spisu, o kterou mi v následujících stránkách jde. Problematika koncepce inteligibilního inu spoívá totiž podle mne primárně v tom, nakolik lze přesvědčivě ukázat, že jsou uvedené dvě stránky skutečné, resp. volně spojené: zda se Schellingovi vskutku podařilo ukázat souvislost lidské svobody s celkem světa neboli systémem, který je pochopen jako založený v Bohu. Schelling má za to, že se mu to podařilo, jak je patrné z korespondence se souasnými (zvl. s Eschenmayerem) a také z hodnocení svého spisu o tři roky později ve spisu proti Jacobimu.¹³ Je však otázkou, zda nepecenil erudici svého tenáře, o němž by svědčilo nejen téměř úplné nepochopení souasných,¹⁴ které lze jeť vyložit jako důsledek jejich možné nekongeniality se Schellingem, ale i značné množství souasných interpretů, kteří tento názor v různé míře zastávají (zvl. silně kupříkladu Habermas, Peetz).

Zároveň je v takto upraveném názvu jasně v základních rysech předznačeno, jak budu v této práci při výkladu postupovat. V první (přípravě) kapitole nejprve rozvinu

¹⁰ Bůh šse mi je vyjevit jen ve svém protějšku (Spis o svobodě, s. 373), tedy jen v tom, co je mu podobné, a přece od něj odlišené.

¹¹ Ukázat tuto nezávislost na Bohu je ostatně v tomto období jeden z hlavních Schellingových cílů: „Die Verteidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht ist. Aber seine innere Unabhängigkeit von Gott, seine Freiheit auch in Bezug auf Gott lassen sie ruhen, weil dies eben das Schwerste ist.“ (Privatvorlesungen, s. 458)

¹² Nabízela by se námitka, že Schelling má on mi s lidskou svobodou souvisejícími předmety na mysli kupříkladu samotný panteismus, teismus, anebo dialektickou metodu.

¹³ Viz F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw., s. 73.

tematiku stvořitelství Boha, jehož vrcholem je lidská svoboda jako schopnost dobra a zla (bytnost v širším slova smyslu). Toto zkoumání tvoří rámec, do něhož Schelling následně zařazuje inteligibilní bytnost (bytnost v úzkém slova smyslu), kterému se budu v novat podrobněji věnovat (hlavní kapitole). Mezi výklady těchto dvou bytností je zařazena druhá (přípravná) kapitola, která se vztahuje k Kantovu pojetí inteligibilního bytí ve spisu o náboženství. Závěrečná čtvrtá (doplňující) kapitola se nakonec vztahuje k *Věcem*, tj. přehledně s ohledem na právní a jiné rozlišení věcí, v nichž se tematizují bytnosti (v obojím smyslu) ve *Věcích věc*.

¹⁴ K nepochopení podrobněji viz zvl. Freiheitsschrift, Buchheim, s. XXXIII n.; také Hennigfeld (2001) s.

1 SVĚT JAKO PROSTOR ZJEVOVÁNÍ BOHA

Protože veškeré jsoucí je Schellingem chápáno jako do jisté míry zjevený Bůh, bude nejprve naším úkolem porozumět tomu, jak principiálně souvisí lidské jednání s tímto prostředím v Bohu. V této souvislosti bude nejprve nezbytné tematizovat strukturu zjevoování platnou pro samotného Boha a následně rozvést roviny tohoto zjevoování. Tím zároveň získáme kontext, který nejen umožní ujet v běh lidské jednání, ale k němuž se zároveň lidské jednání vždy i vztahuje, resp. v něm se toto nutně odehrává.

1.1 Svět jako princip zjevení, resp. existence jsoucí

Naznačí-li jsme, že myšlenkový rámec, do něhož Schelling zasazuje tematiku inteligibilního světa, je Boffův svět. Schelling ho označuje místy též souhrnně jako první svět.¹⁵ Z prvního světa se člověk skrze inteligibilní svět oddělil a vstoupil do druhé existence, resp. empirického času. Avšak i když se člověk svým světem od prvního světa oddělil, principiálně s ním zůstává stále spjat. Tato principiální spjatost znamená, že i člověk, podobně jako veškeré další jsoucno konstituované v prvním světě, je třeba nahlížet primárně jako určitý stupeň (v případě člověka ovšem nejvyšší) sebezjevení Boha,¹⁶ jakkoliv to neznamena ztrátu svobody, a ušl by mohl jít kupředu o takové jsoucno jako kámen. Tato skutečnost pak hlouběji znamená, že věčně, co tak existuje, že zjevuje (v jisté míře) Boha, může existovat jenom proto, že ve své bytí strukturu odráží strukturu samotného existujícího Boha.

Struktura Boha vykazuje určitou nezrušitelnou diferenci dvou principů nazývaných Schellingem nejvyšší základ existence a existující samo.¹⁷ Existenci Boha totiž podle Schellinga nelze, jak tomu bylo běžné v myšlenkové tradici, vyvodit přímo

110.

¹⁵ Tak zvl. na s. 375-376, dále na s. 378, 381, 385. První svět nutno pochopit jako nečasové svět uvnitř Boha. (Schwarz [1992] s. 165) Jistý problém je, že Schelling k jeho pochopení poukazuje k dějům viditelné přírody, čímž vzbuzuje mylný dojem, že jím míní evoluci viditelné přírody, na níž jsme si pod Darwinovým vlivem zvykli jako na samozřejmost. Na druhou stranu je však toto jeho poukazování k viditelné přírodě v etnografické zkušenosti člověka veskrze oprávněné, neboť v ní působí stejné dynamické zákonitosti jako ve světě v Bohu.

¹⁶ Švýplýváním cíle Boha je Boffův sebezjevení. (Spis o svobodě, s. 347) Existovat tedy u Schellinga v podstatě znamená zjevovat se, být usilující v síle, nehledě k dovednosti a stálosti, jíž se ve světě vyznačují mnohá jsoucna a na nichž se obvykle orientuje naše nereflektované porozumění existenci. Zároveň si povšimneme jisté tautologie, jejíž rozvíjení zde činíme východiskem. Pro Schellinga tvrzení, že svět je zjevením Boha, neříká vlastně nic nového, jen opakuje jinými slovy totéž. Tautologie však, jak známo, neplatí pro ty, kdo nenahlíží, jak spolu souvisí významy dvou či více synonymních výrazů. Myslím však, že dnes jen málokdo z těch, kteří zastávají tzv. kreacionismus, a ušl výslovně i pouze svou vírou (tj. dogmaticky), anebo kteří se jen pokoušejí přistoupit na myšlenku světa světa, by považovali toto spojení za samozřejmé. Potud má obrana k možné námitce z tautologie z Schellingovy strany.

¹⁷ Takto doslova viz s. 373, další formulace duality v Bohu viz zvl. s. 357 n. a s. 394 n.

z pojmu Boha, neboli pojem Boha nezahrnuje automaticky jeho existenci. Podobně jako konečná bytost potřebuje určitý základ i bázi, aby mohla existovat (totiž potravu, určitě prostředí, určitě schopnosti, pudy, tělo apod.),¹⁸ aniž lze tvrdit, že je tímto základem, tak potřebuje také Boh ke svému existování určitý základ, který je od něj odlišný. Avšak oproti konečné bytosti, která má tento základ své existence mimo sebe, a nikdy se ho proto zcela nezmocní, a se o to ve zlu (v případě člověka) může snažit, má Boh tento základ v sobě sama ve své podstatě. Boh je takto Schellingem pochopen jako v sobě samém rozlišený, jako jednota sebe sama a jiného, aniž by to rušilo jeho jednotu. Je to Boh, který "musí základ své existence chovat ... v sobě samém",¹⁹ a toto bytí základu v něm samém znamená zároveň odlišnost od sebe sama jako existujícího. Základ není Boh sám, Boh jako takový. Konkrétně ji je základ Schellingem určen jako v něm nenaplněná touha šžrodit sebe sama²⁰ neboli jako jakási (nikoli omezená viditelná) "přiroda v Bohu, bytnost od Boha sice neodlučitelná, přesto však odlišná".²¹ Schelling tuto od Boha neodlučitelnou odlišnou touhu i přirodu určuje dále jako cosi iracionálního, temného, nejasného, jako to, co nelze v existenci šžani s nejvyšším úsilím nikdy rozptýlit rozumem,²² co je stálým podlohm náhodilosti a neuspokojenosti ve všech, z čeho však zároveň vědomě a rozum, vědomě existování vylo.²³ Toto vyjít ze základu nelze ale chápat jako zapíření, základ není ničím samostatným, nýbrž jakou jsoucí přímou, jíž by byl Boh i v cí následky, nýbrž pouze ničím, jak jíž naznačeno, na něm vědomě jsoucí, každá existence spoívá (tj. reálně, v širokém smyslu materie), přímě to, čeho je stálým podkladem, je teprve to ve vlastním smyslu určitě jsoucí (ideálně).²⁴ Přecházení základu každé existence v etn Boží existence nelze vyložit ani ve smyslu axiologického přecházení, rovněž si je nelze myslet "jako přecházení z hlediska času, ani jako prioritu bytnosti".²⁵ Podle Fuhrmanse máme hovořit leda o ontologickém primátu základu v čí vědomě duchovnímu, podobně jako je

¹⁸ K tomuto chápání základu viz Freiheitsschrift, Buchheim, pozn. . 102 na s. 113; Buchheim (2004) pozn. . 20 na s. 17; Hermann (2004) s. 166.

¹⁹ Spis o svobodě, s. 357.

²⁰ Tamtéž, s. 359.

²¹ Tamtéž, s. 358.

²² Tamtéž, s. 360.

²³ Protože stále se v jednotlivém rodí tvorové z temnoty, mohli bychom říci i nedokonale šžvycházit. Chceme-li ale mluvit principiálně, musíme říci šžvýlo, nebo temnota byla jíž vřdy zkrocena nastolením řádu a případně jednotlivé chaotické události nemohou tento ustavený řád vyvrátit. V jistém smyslu výjimku znamenal pád člověka, viz níže oddíl 1.3.3.

²⁴ Freiheitsschrift, Fuhrmans, s. 142 n. Jinými slovy vědomě, jsoucno spoívá na základu v tom smyslu, že základ tvoří podmínku i prostředí jeho existování, které si ale *de facto* dává každá bytost, byť v různé míře, jen u Boha v plně, sama. Proto je ostatně základ podstatou vřdy ničím sluflebným a nesamostatným. K tomu také viz Freiheitsschrift, Buchheim, pozn. . 102 na s. 113.

²⁵ Spis o svobodě, s. 358.

nesoucí logicky nutně před neseným.²⁶ Přesto i toto vysvětlení je velmi obecné, nebo nepostihuje specifickou odkázanost obou principů: Základ předchází Boha pouze jako základ jeho existence, avšak "protože před Bohem anebo vně Boha není nic"²⁷ a také, jak víme, nelze myslet časové předcházení, musí se toto předcházení od Boha odlišného základu odbývat v Bohu samém. Schelling tu proto hovoří o předcházení v kruhu (tj. bez počátku a konce), kde oba momenty jsou stejně povodní, vzájemně se předpokládající, oba stejně nutné. Je jen rozvit: Pouze vycházíme-li z koncepce Boha zahrnujícího v sobě tento základ jakožto něco, co mu jakožto existujícímu předchází, tj. předem již chovajícího v sobě od vlastní od sebe odlišný základ, který mu jakožto existujícímu předchází, pak můžeme bez rozporu připustit i opak, že totiž existující Boh je "téměř *prius* základu, nebo základ, a to i jako takový, by nemohl být, kdyby Boh neexistoval *actu*".²⁸ Pochopitelně nejde stále o zcela uspokojivé vyjádření, nebo Schelling ve spisu o svobodě je – nezohledňuje tematiku časových dimenzí, kterou považují za nezbytnou pro předem již uchopení celé problematiky vztahu Boha k základu.²⁹

Povímněme si na zkoumaném rozlišení také a především toho, že Schellingovy formulace navádí k tomu, abychom pochopili základ, resp. touhu ve vztahu k Bohu a k věci odlišné. Existující Boh má v sobě od sebe odlišný základ ve vlastní podízenosti, což lze pochopit i tak, že touha zrodit sebe sama je v Bohu již vlivem zklidnění vyslovením,³⁰ neboli že existující Boh špejebývá v istém světle.³¹ Mimo existujícího Boha, tj. před existenci všech ostatních jsoucenců, má touha vlastní charakter neklidu a temnoty, který nemizí jinak by nemohl být Schellingem pochopen jako potenciálně tvorstvo ohrožující – ani po prosvětlení stvořením, ale je jím jen potlačen. Prosvětlenost základu v Bohu je tedy odlišná od prosvětlenosti základu ve stvoření. Boh se nerodí z temnoty, tvorové ano. Avšak protože nic není mimo Boha, je i tato vlastní neklidná touha v Bohu. V této souvislosti se klade přirozená otázka, zda jde o tutéž touhu, vidíme-li ji ze dvou hledisek, anebo zda nemáme připustit dvě touhy, resp. dva

²⁶ Freiheitsschrift, Fuhrmans, s. 149.

²⁷ Spis o svobodě, s. 357.

²⁸ Tamtéž, s. 358.

²⁹ Kdybychom na věc nahlíželi z hlediska *Věčnosti*, tak by ono předcházení základu Boží existenci bylo nutné pochopit jako vlastní minulost. To ovšem předpokládá, abychom vztah základ – existující, které jsou ve spisu o svobodě pochopeny primárně z hlediska prostorových určení (dole – nahoře), interpretovali jako časová určení (dříve – později), jak se o to pokouší Hutter (1996) s. 286 n.

³⁰ Freiheitsschrift, Buchheim, s. 174.

³¹ Spis o svobodě, s. 360.

základy, totiž jeden základ pro Boha samého, druhý pro vci, jak to navrhuje Buchheim.³²

Myslím však, že takovéto zdvojení základu se především musí vypořádat s otázkou, odkud se bere v Bohu ta od jeho vlastní prosvětleného základu odlišná temnota (to by byl *de facto* onen druhý základ), z níž pozvedá vci k existování. Na tuto otázku lze podle mne odpovědět jen poukazem k potenciální temnotě v absolutní indiferenci (k indiferenci podrobněji viz další oddíl), tedy k Bohu jakožto je-tině jak zjevenému. Aby se totiž mohl Bůh, resp. láska skrytá v indiferenci zjevit, musí souběhně vystoupit z indifferencí i cosi jí vzdorujícího, jehož vzdorovitost nelze redukovat na pouhý prostědek, jakkoli se to ihned stává pro lásku prostědkem, ale právě jenom takovým, že necháním ho působit se stává viditelnou. Jde tedy o zvláštní typ prostědku, který musí být nějak a jen svůj a tuto svojskost nemůže ztratit ani z existujícího Boha. Svým způsobem tedy Schelling musí počítat ve své koncepci s tím, že tím netvrdím, že se mu to podařilo srozumitelně a bez rozporů objasnit, co není nikdy láskou, Bohem, co sice může být od samého počátku stvoření kroceno, ale ve své svojskosti nikdy zcela vypnuto, by v případě Boha samého je tato svojskost kladena do vlastní minulosti, a tedy nikdy svou svojskost neuplatní. Tuto svojskost nemůže mít ani od Boha, jakkoli nemůže být nikdy bez Boha. Že se toto něco nevymklo kontrole, o tom lze z našeho lidského hlediska podat nejsnáze šedě kazově poukazem k tomu, že věc něco je, nebo být znamená být vždy nějak podroben určitosti, uspořádání, a tedy nutnosti.³³ Z Božího hlediska bychom museli říci, že je to v naší minulé a že to nikdy nebylo skutečné, totiž přesněji skutečné je to jen jako v naší minulé. Zde již ovšem předbíháme k *Věcem svatým* a k paradoxu tvrdit jako skutečné to, co nikdy nemohlo existovat.

1.2 Počátek a cíl zjevení

Uvedenou neodlučitelnost základu a existujícího jakožto diferencí dvou principů v Bohu uřizuje Schelling jako princip veškerého zjevení, resp. bytí, které postupuje (nejde však o časový postup) v několika analogicky k sobě vztažených rovinách i fázích.³⁴ Dříve než se budeme vnovat těmto rovinám jednotlivě, považuji za nezbytné nastínit rámcem, do něhož Schelling zasazuje samotné zjevení, resp. samotnou dualitu principů.

³² Freiheitsschrift, Buchheim, pozn. 121 na s. 121.

³³ „Neboť po věčném skutku sebezjevení je ve světě, jak se te ukazuje našemu zraku, věc pravidlo, řád a forma;“ (Spis o svobodě, s. 359).

³⁴ Výraz „šfáze“ razí Buchheim ve svém vydání spisu o svobodě. Vhodný výraz, alespoň pokud jde o šfáze stvoření a dále jin, by byl také šokruh, jak bude patrné v této kapitole.

Jinými slovy, p jde nám o to, pochopit stav, kdy B h si sebe je-t nebyl v dom, kdy je-t nebyl osobou, která se zjevuje stvo ením sv ta.³⁵

Cílem zjevení je aktualizace zpo átku skryté lásky. K této skrytosti lásky Schelling praví: šAle nejvý-e není ani duch, jsa pouhým duchem, pouhým dechem lásky. Nejvy-í je láska. Láska je tím, co bylo je-t d ív neř základ a d ív neř existující (jako odd lené), av-ak nebylo je-t jako láska, nýbrř ó jak je pojmenovat?š.³⁶ Schelling vzáp tí pojmenovává tento po áte ní stav, kdy B h jakořto duch, kterým vane láska, není je-t zjeven, jako šabsolutní indiferenciš.³⁷ Porozum ní této absolutní indiferenci ve vztahu k diferenci bude cílem následujícího výkladu, nebo nám poskytne rámec pro porozum ní vývojové koncepce stvo ení. V první verzi *V k sv ta*, jak ve tvrté kapitole zevrubn uvidíme, popisuje Schelling tento stav Boha p ed v-ím zjevením jako

³⁵ P i hovoru o tom, ře B h n ím nebyl, coř p edpokládá pohyb, vývoj, as, musím je-t u init tuto del-í kritickou poznámku o smyslu celého zjevení. Podle Buchheima se ve-keré zjevení d je jen vzhledem k nám, zatímco B h se od n ho jřl v n osvobodil, tj. je jřl skryt v-ím tím, v co se zjevením rozvine, tedy láskou, nicmén láskou, která z stává zcela v sob a pro sebe (Freiheitsschrift, Buchheim, pozn. . 333 na s. 161). Toto vyjád ení ó Buchheimem v-ak kupodivu nijak p ímými citacemi dolořené - není zcela bez problém , p estoře je v souladu s Schellingovými formulacemi, ře v šBohu není řládná zm nař (Weltalter, VIII, s. 256; v podobném smyslu také Weltalter, Schröter, s. 200), a tedy z stává svým jen pro nás se d ícím zjevením nedot en. Proti tomu lze v-ak postavit Schellingovo tvrzení o Boffím řřivot , který je spojen s utrpením, jemuř se musí B h podrobit, šaby se mohl stát osobouř (Spis o svobod , s. 403), anebo tvrzení, ře šB h tvo í sám sebeř, a tedy není řřhned od po átku hotový a existujícíř (Privatvorlesungen, s. 432). Tato tvrzení nazna ují prom nu samotného Boha, a zdá se tedy naopak, ře bez zjevení by mu coř podstatného chybo lo.

Problém tvrzení nem nnosti Boha v zí podle m jednak v nejasnosti, jak v bec máme pochopit Boha jako d ní, které není v ase, a jednak a p edev-ím v nejasnosti, jak pochopit smysluplnost takového v ného d ní, aby nebylo známkou n jakého, a uřl jakkoli pochopeného nedostatku, který by B h v sob musel p ekonat. Pokusím se tuto mořnou námitku je-t rozvinout: Terminologií zjevení Boha a jeho fází se Schelling pokou-í vysv tlit jsoucí, které má p ed o íma. ře B h sám, princip tohoto vysv tlení, z stává zjevením nedot en, nebo ho nepot ebuje, jsa uzav en sám v sob a pro sebe, a takto si dosta ující, je p ece jen pon kud podivné tvrzení, a to nikoli snad proto, ře nejsme Bohem (malými Bohy vlastn podle Schellinga jsme), ale mnohem spí-e proto, ře jsme nuceni polořit takto pochopenému Bohu otázku: Pro jsi pot eboval lov ka, aby ses v n m zjevil a (jen specifi t j-í formulace řeře otázky) aby t takto, totifl e í o fázích zjevnosti vysv tloval? Tato otázka nás p ece jen vede k odhalení nedostatku v samotném principu v-eho jsoucího, tj. v Bohu, cořl je v kontrastu s tvrzením Boha jako podstatou nem nného, a tedy svým zjevením nijak dot eného. Vzhledem k této nepopíratelné Boffí pot eb zjevit se v lov ku jakořto plné aktualizaci sebe sama, tj. aktualizaci lásky, se klade otázka, jak tuto jednozna n Buchheimem (a do zna né míry i Schellingem) tvrzenou úplnost Boha bez lov ka smyslupln pochopit. Zdá se mi, ře Schellingovy vý-e uvedené dvojzna né formulace odrářejí nakonec zápas o tuto smysluplnost, jako by zkrátka jimi tu-il onen nedostatek v Bohu (který se nakonec neobe-el bez zjevení v lov ku, a tedy bez jisté nutné zm ny v sob sama, a uřl jí chápeme jako ne asovou) a zárove ho odmítal p íjmout veden tradi ní ideou Boffí dokonalosti a sebedosta ivosti, kterou se ov-em snařlí velmi d mysln a netradi n hájit. Výsledkem tohoto odmítání jsou pak r zn vypracováváné varianty my-lenky, ře B h v sob v n p ekonál chaos (a tím od v nosti zaffehnal jakýkoli nedostatek), av-ak práv v nutnosti stvo it lov ka (a uřl Schelling p ípisuje Bohu i svobodu lov ka nestvo it, viz *V ky sv ta*, s. 182; také Weltalter, VIII, s. 306), jako by v n m stále z stávalo i coř nep ekonáného (tedy p ece jen ur ítý nedostatek). Toto nap tí ohledn smyslu zjevení pro Boha samého, které se v-ak p ená-í i na nás, chápeme-li se po zp sobu Schellinga jako jeho zjevení, nás p í etb Schellingových text z období kolem spisu o svobod nikdy neopustí, jakkoli obdivuhodné a d myslné konstrukce k pochopení vztahu jsoucího ke svému p vodu Schelling vytvá í.

³⁶ Spis o svobod , s. 406.

³⁷ Tamtéřl.

istou o sobě nev doucí v ní, šjeřf nic nechce³⁸, která je ní ím a v-ím zároveň a která jakofito absolutní indifferenci šsubjektu a objektu, protofě není ani jedním ... je silou k ob mař.³⁹ Tato v le pak, p ekypujíc slastí ze sebe sama,⁴⁰ ze sebe nechává spontánn vystoupit dal-í stejn v nou v li, v li k existenci, ímfl teprve vzniká dualita, nutný p edpoklad k jakémukoli bytí, resp. zjevení. I ve spisu o svobod zmí uje Schelling v li jako prazáklad v-eho bytí: šV poslední a nejvy-í instanci není fládného jiného bytí, le cht ní. V le je prabytí a jedin jí jsou p ím ené v-echny jeho predikáty: bezd vodnost, v nost, nezávislost na ase, afirmace sebe sama.ř⁴¹ V záv ru spisu ji pojednává z hlediska své vyvázanosti z jakéhokoli vztahu jako absolutní indifferenci, která tvo í st ed í sponu obou princip nutných ke zjevení. Tato indifferenci se bez jakéhokoli zprost edkování rozestupuje⁴² do dvou stejn v ných po átk , p í emfl šv kařdém z nich je celá a celou svou bytností.ř⁴³ Co znamená tato celost bytností v kařdém po rozestoupení, není p íli- jasné, o emfl sv d í etné protich dné interpretace tohoto úseku.⁴⁴ Anifl bych se jím cht l v novat a pominu-li nejasnosti úseku na s. 406 ařl 408, které lze patrř p í íst i samotnému Schellingovi, domřívám se, fě Schellingovu intenci lze v hrubých rysech postihnout takto: Vid li jsme, fě v Bohu po rozestoupení rozli-uje existujícího Boha a základ jeho existence, tedy dva od sebe neodd litelné, a p ece odli-né principy. O indifferenci v-ak postupř tvrdí, fě v ní oba principy nemohou být řjako protiklady,ř⁴⁵ ani v ní řnemohou být zároveň íli jedním.ř⁴⁶ Oba principy jsou v indifferenci kladeny spí-e ř jak vedle sebe, a sice řjako nonprotiklady, tj. v disjunkci a kařdý pro sebe,ř⁴⁷ a tak je tato v í nim zcela lhostejná, totifl práv indifferenci. Pov-ímn me si, fě oním vylou ením vztahu protikladu (dualita) a jednoty (identita) mezi ob ma principy nám Schelling dává vodítko, jak indifferenci p esř ji pochopit. Indifferenci základu a existujícího musí znamenat indifferenci jejich duality a indifferenci

³⁸ V ky sv ta, s. 27. (Odkazy se vztahují na ř mecké stránkování uvedené po stran .)

³⁹ Tamtéř, s. 28.

⁴⁰ Tamtéř, s. 19.

⁴¹ Spis o svobod , s. 350.

⁴² Toto rozestoupení, podobř jako onen práv zmín ěný výstup druhé v le z íré v le ve *V cích sv ta*, nelze pochopit jako ř jakou aktivitu indifferenci í bezedna, ale jde spí-e o spontánní pohyb. Indifferenci sama z stává na jednu stranu mimo vývoj, na druhou stranu teleologicky p sobí ve vývoji jakofito st ed obou princip ařl ke své manifestaci, která je cílem vývoje. To bychom mohli vyjád ít í s ohledem na Boha a pravít v souladu s vý-e uvedenou Buchheimovou my-lenkou o absenci jakékoli pot eby se zjevit, fě nakolik je B ř indifferenci, natolik se nezjevuje, anifl to má zapot ebí, naopak pokud se zjevuje, anifl to má zapot ebí, íní tak jen z p ekypování láskou, která je jeho nejvlastř j-í bytností. Tehdy se stává st edem, k ř muřl zjevování m í í. Z stává tak řem ěný, a p ece p sobí.

⁴³ Spis o svobod , s. 408.

⁴⁴ Viz kup . Geijsen (2009) s. 161-192; Ehrhardt (1995) s. 228 ř.; Buchheim (1992) zvl. pozn. . 72 na s. 154.

⁴⁵ Spis o svobod , s. 407.

⁴⁶ Tamtéř, s. 408.

jejich identity. Indifference je tedy primárně indifferencí obou těchto možných vztahů principů, a nikoliv jen třeba indifferencí protikladu základu a existujícího, jakkoli především tento ohled Schellinga ve zkoumaném úseku zdůrazňuje, což může klamat. Důležitá je podle mne na jejich naprostou bezvztátnost. Jejich rozestoupení pak nemůže znamenat nic jiného, nežli že se oba principy teprve dostávají do vztahu, a to jak (a zprvu) do vztahu protikladu (základu a existujícího), tak (později) do vztahu jednoty (základu a existujícího). Avšak protože podle Schellinga nemohou být indifference po rozestupu šobma tímto pojetím zároveň, ale mohou být jen tak, že v každém pojetí, tj. principu šje celá a celou svou bytostí,⁴⁸ musí platit i to, že každý ten princip zvlášť, a ufl jsou spolu ve vztahu protikladu nebo jednoty, je třeba pochopit také jako svým způsobem v sobě zdvojený na základ a existující, které jsou spolu opět ve vztahu protikladu nebo jednoty. Jakou konkrétní podobu má toto zdvojení, to závisí na tom, zda jsou principy navzájem ve vztahu protikladu nebo jednoty, a především pak ale na tom, že ten vztah protikladu a jednoty je prostoupen jistou specifickou prostorovou dimenzí. Tu se zdá Schelling naznačovat právě zmíněným tvrzením, že indifference po rozestupu nemohou být oba principy, resp. špojetí zároveň. Vzhledem k této prostorové dimenzi se pak bude promítat i povaha té zdvojenosti v jednotlivých principech. Jinými slovy řečeno, s promítanou protikladu principů v jejich jednotu se bude měnit i povaha té zdvojenosti v jednotlivých principech. Tyto veskrze obecné úvahy se pokusím níže konkretizovat dvěma možnými, leč nutně se doplňujícími perspektivami.

1. Perspektiva: Nejprve si představme, že se nacházíme v bodu hned po rozestoupení indifference na základ a existující. Z tohoto zastavení na pojetí vývoje vidíme, že základ (princip 1) a existující (princip 2) jsou zprvu od sebe maximálně vzdáleny. Důvod je ten, že láska jakožto cíl vývoje není ještě zjevena, a tedy nedošlo ještě k jejich jednotě skrze lásku. Potud můžeme mluvit o jejich maximální šprostorové diferenci. Tuto diferencii je však smysluplné popsat i časově. Zprvu je přece cíl vývoje budoucí a oba principy představují (i přes tu vzájemnou prostorovou diferencii) jakožto na pojetí se nacházející dva pojetí k témuž cíli, oba jsou tedy jakoby základem celého vývoje. Takto vlastně spoluzakládají časovou diferencii mezi štežtež základ (oba principy společně) k špotomž cíli ve smyslu realizace jejich jednoty jakožto zjevení lásky. Podívejme se z hlediska této perspektivy i na to, jak vypadá konkrétní dvojnost

⁴⁷ Tamtéž, s. 407.

⁴⁸ Tamtéž, s. 408.

v rámci každého principu zvláště. Základ (princip 1) zde nemůže znamenat nic jiného, než opět jistou indiferenci, a to ve smyslu potenciální nejednoty a potenciální jednoty základu a existujícího. Základ jakožto zatím nijak jsoucí, nijak určitý, zde figuruje jen jako pouhý prostředek ke zjevení jednoty, resp. existujícího, jako bod naprostého zavinití i uzavřenosti. Potud ho lze pochopit pouze jako naprostou kontrakci dvou sil do jednoho bodu (Schellingova teorie o temném základu má tedy navodit tuto jejich naprostou nerozlišenost a skrytost). Existující (princip 2) představuje naopak ideální jednotu, a to nikoli ideální ve smyslu pouze představované, ale jednotu, která je již v sobě sama uskutečněná (viz níže teorie o imanentní trojjednotnosti v oddílu 1.3.1). Její deficit je ale v tom, že je-t není zjevená. Jde tedy v podstatě o je-t nezjevenou jednotu, je-t nezjevenou lásku. Tolik k první perspektivě, která nám měla pomoci statinosti usnadnit pochopení Schellingovy podstatou vývojové koncepce.

2. Perspektiva: Písní vzato ale k řádné zastávce na počátku vývoje, kterou jsme simulovali v předchozí perspektivě, nikdy nedošlo. Naopak onen rozestup indifferencie do dvojnosti principů znamená již zároveň přechod k jednotě skrze probuzení duality. Nezbyvá tedy, než onu statickou perspektivu nahlédnout v pohybu, přičemž nutno si uvědomit, že vlastně ani nelze udat okamžik, kdy byla v klidu.⁴⁹ Onen prostorový časový rozestup principů z první perspektivy je v tomto smyslu třeba pochopit přesněji jako postupné překonávání této jejich prostorové časové difference až k jejímu úplnému vymazání v jejich identitě, resp. jednotě. Jinými slovy řečeno, ten prostorový časový rozestup principů vypadá ve vývoji jako postupné překonávání protikladu principů v různých stupních neúplné jednoty až po jednotu úplnou. Podívejme se z hlediska této dynamiky i na to, jak vypadá dvojnost v rámci každého principu zvláště. Nezapomínejme však přitom na to, že i přes nikdy nevymazatelnou odlišnost, tvoří oba principy vždy také neoddelitelnou jednotu. Nejprve několik slov k základu (princip 1). Vzhledem k tomu, že rozestup na základ a existující znamená i okamžik probuzení dvojnosti těchto sil v základu samém, představuje základ principiálně nejednotu základu a existujícího, resp. přesněji probuzení jejich nejednoty za účelem postupného vyvstávání jednoty jakožto překonávání nejednoty (viz výše Schellingova slova v pozn. 49 této disertace). Naopak existující (princip 2) funguje v procesu vývoje jako to, co probouzí síly základu (veslovuje slovo do základu), a tím je postupně (nebo základ se

⁴⁹ Schelling praví: Šjakmile se tedy bezednost rozvíjí ve dvojnost, povstane též láska, spínající existující (ideální) se základem existence. Avšak základ zůstává svobodný a nezávislý na slovu až k poslednímu naprostému rozlišení. (Tamtéž, s. 408) Tuto zhuťnou myšlenku je podle mne nutno říst tak, že

brání rozli-ování) pozdvihuje k jednot , resp. jednotám,⁵⁰ tj. m fleme ho ozna it jako v li cht jíci z popudu lásky zjevit sebe v základu prost ednictvím základu. Láska, která byla p vodn zcela skryta v indiferenci základu, resp. byla zprvu indiferencí, vychází pak díky tomuto procesu a v tomto procesu postupn na jevo v stále diferencovan j-ích jednotách, tj. stále rozvinut j-ích sférách bytí a jim p íslu-ných bytostech. P ítom ji Schelling chápe jako syntetizující moment vývoje, resp. jako to, co spíná existující se základem existence afl k úplnému rozli-ení základu, tj. afl k úplné jednot (prostoupení) obou princip v lidském duchu. V tomto smyslu pak Schelling ozna uje lidského ducha jako místo, v n mfl se zjevuje šB h jako existující actu.⁵¹ Tímto bodem je v-ak teprve dosaflen jaksi ideální p edpoklad k dosaflení úplného cíle zjevení, jak bude patrné p i explikaci rovin zjevení.

1.3 Roviny zjevení

Po tomto ná rtu základního rámce, na jehofl pozadí se celé zjevení odehrává, se m fleme v novat konkrétn ji, by jen v základních rysech, výkladu t í rovin, v nichfl zjevení ne asov postupuje. První rovinu zjevení chápe Schelling jako p sobení základu v Bohu samém, akt Boflího sebev dom ní, druhou rovinu jako p sobení základu v procesu kladení sv ta, tzv. první stvo ení, t etí rovinu jako p sobení základu v d jinách, tzv. druhé stvo ení. Pro v-echny roviny zjevení platí pravidlo: Aby se cokoli zjevilo, musí si základ uchovávat vfdy jistou svébytnost, nicmén svébytnost základu je v procesu zjevení vfdy (a to vfdy svým specifickým zp sobem podle roviny zjevení) pod ízena cíli zjevení, tj. zjevení lásky. V souvztafnosti s tímto celkovým cílem má pak kaflá rovina zjevení i sv j díl í cíl p edznamenáný jifl svým specifickým po átkem.

1.3.1 Sebev dom ní Boha

První rovinu zjevení (p ísn vzato bychom m li hovo it jen o vnit ním zjevení) chápe Schelling jako sebev dom ní Boha je-t p ed stvo ením sv ta pomocí základu v Bohu pochopeném jako štouha zrodit sebe sama.⁵² Tuto touhu interpretuje Schelling

s rozstupem na základ a existující se poprvé (veslovením slova) probudí i síly základu, tj. poprvé dojde k jejich rozli-ení a následné jednot , jakkoli po áte ní a nedokonalé, tj. k první podob zjevení lásky.

⁵⁰ Na principiální rovin jsou takovými jednotami du-e i partikulární v le, na individuální rovin lze za takové jednoty považovat jednotlivá jsoucna jako sv t, planety, kameny, stromy apod.

⁵¹ Spis o svobod , s. 364.

⁵² Tamtéfl, s. 359.

jako jen tu-ící v lí, v lí, šv nífl není rozum⁵³, tj. bez jasnosti cíle. B h je jakořto touha hledáním sebe sama jako rozumové bytosti. Teprve ve spojení s rozumem se v-ak stává dokonalou v lí, která je schopná tvo it. Schelling toto spojení konstruuje pomocí reflexe Boha na sebe sama. V Bohu jakořto rozumové bytosti se díky touze tvo í vnit ní reflexivní p edstava, skrze nífl spat uje B h sám sebe ve svém obraze.⁵⁴ Ta vnit ní reflexivní p edstava nevzniká sice p ímo z oné Bohem poci ované touhy zrodit sebe sama tak, ře by se tato touha p em nila na rozum a byla tak p í inou Boha, nicmén ěta touha umofil uje a podn cuje její vznik. Schelling tak nechává pomocí touhy v Bohu, aniř by byla s Bohem identická, vzniknout reflexivn ěBoha v Bohu, tj. Bofilřo syna, Bofilř rozum, který je zároveň slovem, p esn ěji sv tem ve smyslu v-ech mofilností rostlinné a zví ecí í-e afl k lov ku.⁵⁵ Po tomto v ném sebeuv dom ní, které je ve své podstat ěmanentní konstitucí Bofilř trojjediné osoby,⁵⁶ kdy rozum a touha jsou syntetizovány v duchu, m ře následovat kladení sv ta (první stvo ení), v níř se tato touha stává hybným momentem pohybu ke sv tlu skrze dvojzna nou mofilnost p sobení, jířfl v sob ěchová.

1.3.2 Stvo ení sv ta

Proces stvo ení sv ta lze popsat p ěblířř takto: B h jakořto absolutní duch, duch lásky, poci ující v sob ěsebe sama (tj. rozum, lásku, resp. sebe sama zdvojeného v syna, který je potenciáln ěsv tem) a zároveň onu nekone nou touhu zrodit sebe sama,⁵⁷ vynese z popudu lásky slovo, které se ve spojení s touhou "stane svobodn ětvo ící a v-emocnou v lí a v prvotn ěneuspo ádané p írod ějako ve svém řlivlu ěi nástroji

⁵³ Tamtéřfl.

⁵⁴ řAv-ak v odpov ědi na tuto touhu, která je jako dosud temný základ prvním vzruchem bořřského existování, se v Bohu samém vytvá ěí niterná reflexivní p edstava, skrze kterou, jeřřto nem ře mít jiný p edm ětle ěBoha, zahlédá B h sama sebe ve svém obraze.ř (Tamtéřfl, s. 360)

⁵⁵ Freiheitsschrift, Fuhrmans, s. 146, s. 153.

⁵⁶ K výkladu Bofilřo sebeuv dom ní jako konstituce trinity v Bohu viz zvl. Hennigfeld (2001) s. 66-68; také Iber (2004) s. 193.

⁵⁷ P ed stvo ením je sice B h úplný, nebo ětouha je v Bohu vřřdy jířfl spln ěna, av-ak sama z ěstává od Boha odli-nou, tj. z ěstává stále nekone nou touhou zrodit sebe sama. B h se pouze pomocí ní uv domil jako láska, resp. jako vnit n ědiferencovaná jednota (otec-syn) zplodiv-í, plodící a cht ějící plodit sebe samu v lásce, aniř by s ní byl identický, aniř by vystoupil z touhy ěi aniř by se stal touhou (takto myln ěviz Briefwechsel mit Eschenmayer, s. 169-170). Touha mu tedy jen dopomohla k sebe-odkrytí ěi sebe-zpr hledn ění toho, co vřřdy jířfl byl. Stvo ení sv ta lze potud pochopit ěi tak, jako by B h pomohl na oplátku touze, poslav do ní následn ěpaprsek sebe (Freiheitsschrift, Fuhrmans, s. 156), aby ho rozvinula v rozum, tj. aby zjevil sebe v jiném. Jinak ěeno: B h je jediná bytost, v níř je touha jířfl u cíle, ale nikoli ze sebe, ale z Boha, nebo ěB h je tou skute nou p í inou zplození sebe v obraze (plození, které se odehrává v n ě). Av-ak to, ře touha cíle dosáhla nikoli ze sebe, ale z Boha, znamená *de facto*, ře sama ho nikdy nedosáhla, le ěspí-e B h je jediná bytost, resp. vzorový p řpad bytosti, kde jířfl vřřdy do-řa do cíle, zatímco ostatní bytosti, tj. cel ěstvo ení, mají cíl p ed sebou, a jsou tedy plny neřklidu a temnoty.

vzdává tvary".⁵⁸ Principem této tvorby je zákonitost li-ení sil základu, kterou nutno chápat jako postupné rozvíjení jednoty, je-li je v prvotní přírodě nerozlišená a neuvdomle skryta jako "jiskra života".⁵⁹ V onom spojení s rozumem, kde touha nabývá charakteru všeobecné vůle (Universalwille) tendující k celkovosti na popud lásky, se však zároveň pořád staví proti nímu, když se v úsilí být v ní základem snaží uzavřít do sebe jiskru života a zabránit vyjevování jsoucna. Teprve z tohoto sváru touhy tíhnoucí nazpět a rozumu spojeném s touhou v univerzální (k celkovosti expandující) v li vzchází v procesu li-ení sil idea jednoty skrytá převodně v touze jako něco uchopitelné, jednotlivé - du-e světa. Tímto způsobem pak probíhá stupňovitý rozvoj od du-e světa, která sjednocuje rozlišené síly ve hmotu, přes du-e různých přírodnin, které sjednocují rozlišené síly do vyšších podob bytí až k člověku, kde dochází k úplnému rozlišení sil základu a z du-e se stává duch. Existence každé přírodniny spočívá takto v procesu vnitřní transmutace převodně temného principu ve světlo, přičemž na každém stupni rozlišení vzchází "nová bytost, jejíž du-e je nutně tím dokonalejší, čím více je v ní rozlišené to, co v jiných bytostech je dosud nerozlišené".⁶⁰ Tento temný princip se projevuje v každé bytosti jako vlastní vůle (Eigenwille, jakési vlastní centrum každé bytosti, které je tím mocnější, čím více rozlišených sil stahuje v jednotu), nicméně dokud nebyla povznesena k úplné jednotě se světem, je v podstatě pouhou slepou vůlí a má pouze sluflebnou funkci v rámci proti ní stojícímu rozumu jakožto univerzální vůle.⁶¹ K bodu obratu dochází však u cíle stvoření, u člověka, kde je ona vlastní vůle zcela proniknuta univerzální vůlí. Toto proniknutí znamená jinými slovy, že v člověku dochází k úplnému prosvětlení základu rozumem.

Rozumem prosvětlenou v li člověka, která pochází ze základu v Bohu,⁶² postihuje Schelling pojmem duch, osobnost, nebo také explikativně šk duchovnosti pozdvižená své mocí⁶³ (zum Geistigkeit erhobene Selbstheit). Skrze tento pozdvižením modifikovaný princip je člověk zároveň podobný Bohu a zároveň odlišný od Boha. ŠProtože se člověk zrodil ze základu (protože je tvorem), chová v sobě princip relativně nezávislý na Bohu; leč tím, že právě tento princip je prosvětlen - aniž by tak přestal být

⁵⁸ Spis o svobodě, s. 361.

⁵⁹ Tamtéž, s. 363.

⁶⁰ Tamtéž, s. 362.

⁶¹ Tato sluflebnost znamená přesněji, že sice máme v rostlinné a zvířecí říši pozorovat známky egoity a úsilí po osamostatnění, nicméně toto úsilí zůstává podřízeno instinktu k zachování druhu, tedy obecně, univerzální vůli. Jako by tedy univerzální vůle používala tuto zvířecí egoitu jen jako prostředek k zachování druhu.

⁶² ŠVůle člověka je ve své touze skryté sem Boha pohrouženého dosud do temného základu; je to na dně ztajená božská jiskra života, kterou zahlédl Bůh, když pojal v li k přírodě. (Spis o svobodě, s. 363).

⁶³ Tamtéž, s. 371.

základn temný - rozevívá se v n m zároveň i cosi vy—ího, duch".⁶⁴ Jakofito duch je lov k podoben Bohu tím, že je samostatná osoba, která o sob ví jako o flivé jednot protich dných sil, sil, které sice ur ují jeho vlastní a v—echen ostatní flivot, nicmén která jífl není podrobena jejich nutné hierarchii v p írod a která je potud v i nim svobodná. Z tohoto hlediska podobnosti s Bohem hovo í Schelling o lov ku obecn jako o plném Boflím zjevení, resp. metaforicky jako o pln vy eném slovu, oproti neúpln vyslovenému v p írod .⁶⁵ Pokud v—ak platí, že v lov ku je temnota základu, skrze n hofl je lov k odli—ný od Boha, zcela prosv tlena rozumem a že lidský duch obecn p edstavuje plné zjevení Boha, pak se klade o to naléhav ji otázka po odli—nosti Boha a lov ka. Hledisko podobnosti totiž zatím vede k tvrzení dvou strukturáln totoflých bytostí, Boha a lov ka. Hledané kritérium odli—nosti spat uje Schelling ve zp sobu pom ru obou princip . B h je na rozdíl od lov ka bytost, která je sama od sebe, a má proto v sob základ své existence. Jakofito duch je sice flivou jednotou (identitou) obou princip stejn jako lov k, nicmén tak, že onen temný princip je v n m, jak jífl zmín no, v n p emoflen. Oba od sebe neodlu itelné principy jsou v n m proto stále v tomtéfl po adí. Schelling tudífl hovo í o existenci Boha jako o syntéze šsamostatnosti s bází na ní nezávislou,⁶⁶ které se v—ak zcela prostupují a tvo í jednu bytost. V tomto smyslu ozna uje Boha jako nejvy—í osobnost, absolutního ducha.⁶⁷ Oproti tomu lov k, jakkoli je jakofito duch také syntézou obou princip , si nedává sám svou existenci, a je proto vn podmínky své existence. Tudífl v n m musí být ona neodlu itelná jednota v Bohu rozlu itelná. Práv v této rozlu itelnosti tkví specifikum lidské svobody, tj. šreálný a flivý pojem svobodyž jako šschopnostž, resp. "možnost dobra a zla".⁶⁸

1.3.2.1 Možnost dobra a zla

Skrze svémoc, resp. vlastní v li, která se pro svou jednotu s rozumem stává duchem, je lov k povznesen nad oblast stvo eného, nad onen vřdy ufl a vřdy nakonec prohraný svár vlastní v le s univerzální v lí v p írod . Jakofito duch je uvoln n od obou princip a získává v i nim vlastní moc, která se nenechá bezprost edn ur ovat ani jedním z obou princip . Tato moc v—ak neznamená naprostou svévoli, jakkoli tak m že být

⁶⁴ Tamtéfl, s. 363.

⁶⁵ šVe vy eném slov se zjevuje duch, tj. B h jako existující aktu.ž (Tamtéfl, s. 364).

⁶⁶ Tamtéfl, s. 394.

⁶⁷ Tamtéfl, s. 395.

⁶⁸ Tamtéfl, s. 352 a s. 364.

mylně chápána. V oné k duchovnosti pozdvížené svémoci je totiž zároveň také jistý implicitní požadavek na to, jak oba principy k sobě vzájemně vztahovat. Duchem je totiž svémoc podle Schellinga špouze tím, že se skutečně promítá v pravdu (světlo), takže sice, jako vlastní světlo tvora, stále setrvává v základu (nebo základ musí být vždy) i ale pouze jako nositel a jaksi schránka vyššího principu světla.⁶⁹ V zduchovnělé svémoci má tedy svémoc fungovat jen jako základ i nositel vyššího principu, a má tak sloužit spíše jako jeho ozvláštňování. Podobně jako funguje hmota v prvním hledném tělese, nebo bez hmotného základu by nebylo ani těleso ani první hlednost.⁷⁰ Pokud tedy setrvává svémoc v základu, pak poměr obou principů je v harmonické rovnováze a v takovém stavu vládne duch lásky. Teprve takový stav k zjevuje plnou Boha, tj. onu nerozlučnou jednotu dvou principů, Božího ducha. Na druhou stranu však svémoc, resp. vlastní světlo právě tím, že je zcela proniknuta rozumem, nemůže teprve nyní uplatnit svou moc a nemůže usilovat o oddělení z univerzálního světla, přesněji: nemůže usilovat o to zastávat místo (funkci) univerzálního světla. Usiluje tedy sama o to být základem celku, čímž nemůže být jen v jednotě s univerzálním světlem, a tím se stává zlé. Zlo tak znamená povýšení vlastního světla jako služebného principu na vládnoucí princip. Ze zvrácení světla (nebo zvrátění poměru principů) pochází rozklad v ní i mimo ni. Takto vzniká život sice švlastný, leč falešný, život lži.⁷¹ Z uvedeného je patrné, že zlo neznamená nějakou prostou negací dobra, nebo tímto zvratem je zasáhl sám duch jakožto jednotu obou principů, a proto z prvotního ducha lásky se stává duch sváru. Jinými slovy: celého silového potenciálu se zmocňuje vlastní světlo a užívá ho (přesně: zneužívá) pro své soukromé cíle, a to v nes neodporování (alespoň zpočátku) univerzálního světla.⁷² Vidíme tedy, že Schelling chápe zlo jako falešnou jednotu dvou vzájemně odkázaných principů. Vzhledem k tomu, že svémoc je jak pramenem k dobru, tak ke zlu, jsou zlo a dobro po materiální stránce identické, nicméně po formální se liší. Schelling praví velmi výstižně: „V rozloženém celku jsou totiž elementy, které byly v celku jednotné; materiální stránka obou je táž (z této strany není zlo limitováno již i horší dobro), ale formální stránka v obojím je naprosto rozdílná: tento formální aspekt má však své prvotné právo v bytnosti i pozitivně. Proto musí být nutně jak ve zlu tak v dobru jediná bytnost. Ve zlu se však tato bytnost staví proti dobru a teplotu v něm obsaženou zvrací v distemperaturu.“⁷³

⁶⁹ Tamtéž, s. 364.

⁷⁰ Tamtéž, s. 364.

⁷¹ Tamtéž, s. 366.

⁷² K tomu výstižně viz Pieper (1995) s. 103-104.

⁷³ Spis o svobodě, s. 370.

1.3.2.2 Podmínky realizace schopnosti dobra a zla

Jak je patrné, ona k duchovnosti pozdvížená svémoc je Schellingem pochopena ve dvou významech. Na jedné straně je vrcholem celého procesu, pokud jde o to, co je v kompetenci univerzální v le. Avšak zároveň představuje i možnou krizi, možnou překážku v dosažení cíle zjevení. Schelling to vyjadřuje výrokem: šlovk stojí na vrcholu a rovnou měrou v sobě chová vlastní pramen pohybu k dobru i zlu: svazek obou principů v něm není vůbec nutný, nýbrž svobodný. Stojí na rozcestí; cokoli zvolí, stane se jeho činem, nemůže však setrvávat v nerozhodnosti, protože Bůh se musí nutně vyjevovat a protože ve stvořeném nemůže nikde zbývat dvojznačnost.⁷⁴ Vímno mě si, že sama difference mezi lidským a Božím duchem neumůže šlovku, aby zůstal v nerozhodnosti. Bůh jakožto v něm k dobru rozhodnutý duch potřebuje sice nutně diferenci (rozlučitelnost principů), aby se mohl zjevit, avšak sama difference nestačí, je jen neúplným stavem, který potřebuje dovršit ve svobodném rozhodnutí šlovka, které by *de facto* nebylo ničím jiným nežli opětovným spojením, le tentokrát spojením dvou samostatných bytostí, Boha a šlovka, a tím teprve by se naplnil cíl stvoření. Na druhou stranu nemůže být toto rozhodnutí libovolné. Schelling se proto snaží najít ve stvoření a v apriorní konstituci šlovka důvod, který sice nevysvětluje přímo jeho kvalitu (tj. probo bylo k dobru i zlu), ale alespoň k rozhodnutí ke zlu ponouká. Jinými slovy, k tomu, aby se šlovk mohl rozhodnout, a tak mohl být splněn požadavek sebezjevení Boha ve svém opaku, musejí být šlovku v procesu stvoření předvedeny obě alternativy. Schelling hovoří o tom, že musí existovat ve stvoření šv-eobecný základ sollicitace, pokušení ke zlu, í, aby byly oba principy v šlovku offivovány, tj. aby si oba mohli v sobě uvdomovat.⁷⁵ Toto pokušení lze vzhledem k šlovku ukázat z vnějšího i vnitřního pohledu. Z vnějšího pohledu Schelling poukazuje k obecné přisobnosti zla v celém přirodění. Ta spočívá v tom, že v le základu, kterou nutno nechat přisobit pro sebe, aby se láska mohla zjevovat, probouzí hned v prvním stvoření vlastní vůli (Eigenwille) tvora, která tenduje k tomu vyhnout se řádu a zaříditi se po svém. Toto probouzení vlastní vůle je jakousi reakcí základu (kontrakcí základu) na požadavek být nástrojem Božího zjevení, tj. nástrojem univerzální vůle (viz výše zmíněná dvojznačnost touhy po i kladení svatosti v oddílu 1.3.2). V procesu aktivace svémoci tak postupně dochází

⁷⁴ Tamtéž, s. 374.

⁷⁵ Tamtéž, s. 374.

k vyhrobování obou principů, tj. dobra a zla,⁷⁶ přičemž známky tohoto vyhrobování, tkvícího v relativně samostatné působnosti vlastní vůle, lze objevit v úde v přirodě v tom, co je bezúelné a náhodné, dále v fládostech a pudech, zvlátně v pudu sebezáchovy.⁷⁷ Teprve vlovku dospívá tento proces pokouení ke zlu na rozcestí, tj. k vdomí, nebo skutečně se může zlo stát teprve vlovku. Z tohoto vníhého hlediska existuje tedy před rozhodnutím jakési obecné zlo, podnícené reakcí základu, které je vlovku samo neskutečné, nicméně které toufí po realizaci, k níž mu vlovku může dopomoci pouze lov k, pokud podlehne pokuení. Z vníhého hlediska bychom vlovku mohli mluvit o dalí motivaci, jakkoli s předchozím hlediskem úzce souvisí, nebo svým způsobem jde o promítnutí tohoto vníhého sváru do nitra lovka.

V lo základu, působící v každém vlovku, usiluje o to v-partikularizovat, vymanit z celku a poufít pro sebe. Proti tomu stojí v lo lásky, v lo v-partikularizovat, univerzalizovat. Z toho důvodu se cítí vlastní v lo lovka univerzální vůlí ohrožena. Vlovku je takto ono probuzení vlastní vůle zároveň nutně spjato s pocitem ohrožení sebe sama vůči požadavku v lo lásky nelpít na sobě a vzdát se sebe. Schelling tento pocit, v němž se ono ohrožení kondenzuje, označuje jako šflivotní úzkost (die Angst des Lebens).⁷⁸ flivotní úzkost je zároveň úzkost před flivotem i o flivot. Úzkost před flivotem je úzkost před tím, že v případě splnění požadavku svobodného rozhodnutí k dobru zanikne vlastní v lo v jednotě s univerzální vůlí, nebo lov k zde musí šodumít ve-kere zvlátnosti (Eigenheit).⁷⁹ O sobě je vlovku tato úzkost úzkostí o sebe, o stvořený flivot jako takový.⁸⁰ Tato úzkost pokouí proto lovka, aby se vyhnul požadavku lásky a napjal všechny své síly k prosazování sebe sama na úkor požadavku celku. Z toho důvodu se zdá štěm⁸¹ nutné, že lov k podlehne pokuení ke zlu. Avlovku přesto úzkost ho nijak nenutí, nebo i přes tuto obecnou nutnost šz stává zlo vldy vlastní volbou lovka.⁸² Toto obecné zlo je tedy jen kosmicky zákoněné pokuení lidské svobody a nedá se jím je-t vysvtlit skutečné zlo, představuje proto spí-e to, co Schelling nazývá šp irozený sklon lovka ke zlu.⁸³ Vímnmě si pro následující úvahy důležitěho aspektu, že tento sklon není vzbuzen proto, aby lov k konal zlo, naopak spí-e je pokuení ke zlu, které z této strany na lovka ustavičně

⁷⁶ K tomu podrobněji viz Freiheitsschrift, Buchheim, s. XXIX-XXXI.

⁷⁷ Spis o svobodě, s. 376-377.

⁷⁸ Tamtéž, s. 381.

⁷⁹ Tamtéž, s. 381.

⁸⁰ K tomuto rozlišení úzkosti viz Iber (2004) s. 128.

⁸¹ Spis o svobodě, s. 381, reedice s. 44.

⁸² Spis o svobodě, s. 382.

doléhá, p edpokladem pro to, aby sám inil dobro, tedy aby mu nepodlehl. To ale nutn znamená, že dobro není v tomto pojetí cosi jednoduchého, cosi získaného od narození, ale vyr stá teprve na základ n eho, co sice není samo zlé, co ale nutno p esto p ekonat. Bez toho, aby lov k byl vystaven poku-ení a bez toho, aby p ekonání poku-ení záviselo zcela na n m, by nemohl být opravdu svobodný, ale byl by jen loutkou v procesu, který by zcela reflíroval B h. Tímto momentem svobody se v-ak teprve stává skute ným partnerem Boha, nebo i B h svobodn od v nosti p ekonat chaos a m že se zjevit jen v opaku, který mu je podobný, tj. šve svobodných a ze sebe jednajících bytostech.⁸⁴

1.3.3 Zjevení Boha v d jinách

T etí rovinu Boflího zjevení p edstavují d jiny, které mají být opakováním sváru obou princip z prvního stvo ení, tj. vlastní v le a univerzální v le na vy-í rovin , rovin ducha. Schelling ozna uje d jiny nep ímo jako druhé stvo ení, a to prost ednictvím p ipodobn ní k druhému stvo ení, které následovalo podle starozákonní knihy *Genesis* po potop sv ta.⁸⁵ Toto p ipodobn ní má tedy nazna it, že první stvo ení se (podobn jako ono starozákonní) nezda ilo. V em se první nezda ilo? A pokud by se zda ilo, byly by d jiny nutné? Vylou ení nutnosti d jin by v-ak proti e ilo Schellingovu systematickému pořadavku, aby se svár obou princip opakoval na vy-í rovin .

Abychom nahlédli, v em spo ívá nezdar prvního stvo ení, je nezbytné uv domit si, že první stvo ení lze na jednu stranu pochopit jako explikaci t ch charakteristik, které náleží každému lov ku jako z p írody povstalé a s ní nutn spjaté bytosti. Mohli bychom íci, že jde o jakousi apriorní konstrukci lidského ducha srostlého s p írodou, a tedy od ní neoddt litelného, aniž by s ní byl totofní. V tomto smyslu nelze tvrdit, že by se n co nezda ilo, nebo tato konstrukce je principiáln dokonalá, a potud v ná. Skrze ní je lov k zárove vystaven do svobody, ponechán sám sob , aby se jaksi sám teprve (a vlastn je-t jednou, le na vy-í rovin) šzkonstruoval. A práv po této stránce do-lo k selhání, a to hned u prvního pravzorového lov ka, resp. pra- lov ka. Zatímco první stvo ení je umofn no tím, že ona po áte ní temnota základu spjatá s neuspo ádaností byla postupn (a ne asov) p emofnena vystoupením lidského ducha, jsou naopak d jiny ó alespo ty, které známe - výsledkem toho, že ona neuspo ádanost

⁸³ Tamtéž, s. 381. K rozli-ení p írozeného sklonu ke zlu a sklonu ke zlu jako aktu svobody viz Buchheim (1999) s. 189.

⁸⁴ Tamtéž, s. 347.

⁸⁵ Tamtéž, s. 380.

byla uvolněna ze skrytosti pádem pralovka. Tento pád lze v jistém smyslu pochopit jako základ jin, podobně jako bylo v případě prvního stvoření takovým základem Boží slovo veslovené do temného základu. Tak jako zde je Boží slovo podnětem k lišení sil, jehož cílem je nakonec lovka, je v d jiných pádech lovka podnětem k lišení sil, jehož cílem je lovka znovuzrozený. Toto lišení sil se však odehrává na vyírování, totiž jako procitání ducha lásky a ducha zla. Jde vlastně o proces, který spoívá v postupném vyhranování zprvu neosobních a nerozlišených duchů zla a dobra až k jejich úplnému vyhranění v osobní podobě, které je umožněno příchodem Boha na zem v osobě Krista, a od této chvíle je teprve smysluplný zápas dobra se zlem. Poátek tohoto zápasu nutno pochopit jako počátek druhého stvoření, které je-tě není u konce, a na něm se proto v současnosti mluví a má každý jednotlivý podílet. Přípravnou fází k tomuto cíli, jakkoli v současnosti je-tě alespoň z lidského hlediska - nerozhodnutém, jsou předchozí d jinné etapy, kdy rozlišení dobra a zla bylo je-tě nedostatečné a kdy dobro a zlo nebylo je-tě plně osobní. D jiný proto začíná po pádu o jaksi analogicky ke skrytosti jiskry flivota v prvním stvoření - epochou zlatého věku, kdy dobro a zlo byly je-tě skryty v základu, a pokračují přes epochu věteb k epoše impéria,⁸⁶ kdy teprve vystupuje zlo v osobní podobě zneklidováno přiblížováním dobra a kdy se opětovně "zjevuje Bůh jako duch, tj. jako skutečný *actus*",⁸⁷ či jako Kristus přisobící a jsoucí v bytí. Skrývá-li se v prvním stvoření v temném základu idea jednoty (jiskra flivota), která se nakonec plně odhaluje v syntetizujícím duchu lovka jakožto nejvyšším rozlišením sil základu, pak zde v d jiných, které jsou vyírováním potenci prvního stvoření, je jednota odhalena teprve naprostým odlišením dobra od zla, což právě umožní ujet příchodem lovka ve vyírování potenci - Krista.

Vraťme se nyní k výše zmíněné otázce, zda byly d jiný nutné, neboli zda lze pád považovat za tzv. *felix culpa*, tj. za nutnou podmínku i prostou cestu k realizaci

⁸⁶ Tamtéž, s. 379. V těchto etapách jde tedy o postupné odlišení dobra a zla, které se zároveň stále více individualizuje. Zlatý věk je proto doba nevdomostí o dobru a zlu. Doba věteb je dobou, kdy se zlo chápe jako porušení přikazu bohů, jako neuposlechnutí věteb apod., tedy jde kantovsky o vládu heteronomní morálky. Doba impéria (tj. doba Alexandra Makedonského i doba římské nadvlády) je dobou zvržení vnucené jednoty, která se musí nakonec odhalit jako falešná a rozpadnout. Mohli bychom říci, že je i dobou naprosté relativizace dobra a zla (tak alespoň chápou slova šzem se stává podruhé prázdnou a pustou, Tamtéž, s. 380), v čí níž je nutno klást skutečnou jednotu. Touto jednotou se stává církev jakožto udržitelská Božího slova, která se po rozpadu říma a po dobovstování národů (turba gentium) nakonec konstituuje ve Francké říši. Viz Freiheitsschrift, Buchheim, pozn. 227 na s. 144; k interpretaci d jin jakožto vývoj od heteronomie k autonomii, jejímž vzorem je Kristus, viz též Jacobs (1996) s. 24-25.

⁸⁷ Tamtéž, s. 380.

konečného cíle stvoření.⁸⁸ Vzhledem k tomu, že Schelling pořadí opakování sváru principů na duchovní rovině, nelze se dle jinám vyhnout. Pokud by však byly nutné, znamenalo by to, že pád člověka v prvním stvoření je součástí Božího plánu, a tedy by člověk v podstatě nebyl svobodný. Tím bychom zároveň činili Boha odpovědného za zlo, které by potřeboval k tomu, aby se mohl zjevit. Tomuto závěru, který se pod vlivem některých Schellingových tvrzení na první pohled nabízí, se však lze vyhnout, pokud budeme rozlišovat rozloučení principů a jejich rozlučitelnost.⁸⁹ Bohu ke svému zjevení nepotřebuje přímo rozloučení principů, ale potřeboje pouze jejich rozlučitelnost. To by ovšem znamenalo, že člověk by musel mít možnost vyhnout se dle jinám popsaným vývojům jako boj dobra se zlem a že by bylo možné myslet dle jiných jevů jinak. Ve spisu o svobodě je tato možnost jiných dle jiných spíše jen naznačena zmínkami o systému svobody v Božím rozumu,⁹⁰ který Bohu pro člověka zamýšlel, pokud by se od něj neodklonil. Více se o těchto alternativních dle jiných do tématy ve *Stuttgartských přednáškách* a v dialogu *Clara*. Úkol člověka je zde formulován po stránce, která nás zajímá, poněkud diferencovaněji a jasněji, byť po jiné stránce zase svým způsobem komplikovaněji než ve spisu o svobodě. Protože člověk je jediný tvor, kde dosáhla touha přiblížení v přírodě úplného zjasnění, což lze jinými slovy vyložit i tak, že člověk jakožto z přírody vzehlý má v sobě a ve své moci všechny síly, které přiblížily v přírodě, je jeho úkolem spojit přírodu s Bohem.⁹¹ Tím, že člověk podrobí svou svémoc univerzální vliv, tak umožní i mimolidské přírodě, aby dosáhla toho, o co sama márně usilovala. Pokud by se člověk podrobil univerzální vliv, tak by se příroda stala zcela organickou a byla by spolupovýšená na nejvyšší stupeň jsoucího a onen v člověku probuzený duch by se rozlil i přes něj.⁹² Výsledkem tohoto zduchovnění přírody by v podstatě byl jeden všeobjímající nedělitelný živý organismus, jehož by jednotlivé bytosti byly různými orgány, aniž by tím byly zrušeny jejich difference. Tím by tedy o jakousi živou jednotu

⁸⁸ O nutnosti pádu kvůli úplnému zjevení Boha je přesvědčena celá řada interpretů, viz kupř. Freiheitsschrift, Fuhrmans, pozn. č. 12 na s. 162; Bracken (1972) s. 50 n.; Vergauwen (1975) s. 151 n.; Marx (1982) s. 6; Hennigfeld (2001) s. 109.

⁸⁹ Přestože Schelling hovoří ve spisu o svobodě na s. 373 o rozloučení (Zertrennung) principů, z jiného kontextu a dalších míst je patrné, že míní rozlučitelnost principů. (Podrobně k tomu viz Hermann [1994] s. 244-245). Naopak Bracken se podle mého soudu dopouští ve své interpretaci toho zjednodušení, že klade rovnítko mezi nerozhodnutostí a nerozlučitelností principů na jedné straně a rozhodnutostí a rozloučením principů na druhé straně. Opomíjí přitom rozlišit rozlučitelnost jako možnost rozloučení a rozlučitelnost jako skutečnost (Bracken [1972] s. 50-51).

⁹⁰ Spis o svobodě, s. 335, s. 378, s. 398. K tomu viz Buchheim (1999) s. 186-187.

⁹¹ Měli bychom hovořit přesněji o spojení s duchovním světem, a teprve prostřednictvím duchovního světa s Bohem, zatímco přímým spojovatelem přírody s Bohem je člověk jen ve spisu o svobodě. Protože však tento rozdíl zde není podstatný, budu hovořit i dále o spojení s Bohem.

⁹² Privatvorlesungen, s. 460. „Hätte sie (Natur, P.A.) ihren Einheits- und Verklärungspunkt erreicht, so wäre sie ganz organisch, sie hätte sich auf die höchste Stufe des Seyenden mit erhoben, und der im Menschen geweckte Geist hätte sich auch über sie ergossen.“

r zných jsoucnen, jednotu povstalou ze svobody, v níž by se Boh spojoval s jiným jako se svým tělem,⁹³ čímž by byl zavržen konečný cíl zjevení a Boh by byl švábem ve věčnosti.⁹⁴ Sama empirická skutečnost je však nejpřádnějším dokladem toho, že každá alternativa jinám nedobře. Lovk selhal ve svém úkolu spojit přírodu s Bohem a poučil darovanou svobodu jen pro sebe. Následkem toho přišla příroda o možnost stát se organickou jednotou, a je naopak nucena zalézt si vlastní, od ducha oddělený, totální fyzický svět. Stvořený svět, který byl původně souvinný s Bohem, je nyní od Boha oddělen, neboli jinými slovy řečeno: ze světa *intra deum* se stává svět *extra deum*. Tento od Boha oddělený svět je charakterizován jistou mírou chaosu a náhody, které prostupují přírodní zákonitostí, a především lidským jednáním (nespravedlivý sklízí úspěch, spravedlivý neúspěch apod.), dále je charakterizován smrtelností všech bytostí včetně lovky, jejich bojem o přežití, a to jak navzájem, tak v případě lovky i bojem s přírodou. Důsledkem pádu je též empirický čas, který lze pochopit i jako opakování stále téhož, tj. vznik a zánik těchto řívných forem od anorganických až po lovky.⁹⁵ Všechny tyto následky lze ovšem chápat jako sekundární, naopak primární následek je probouzející se svár obou principů na duchovní rovině a jejich konstitutivní role pro různé dinné epochy, resp. pro duchy těchto epoch, v jejich atmosféře probíhá lidské rozhodování.

Podíváme-li se na dinný z Božího hlediska, pak jde v podstatě o nutný proces, který ústí do naprostého rozlišení dobra a zla a který je příchodem Krista uř vlastně předmětem rozhodnutí, jakkoli z lidského hlediska nejsme ještě na jejich konci. Z hlediska jednotlivce lze naopak kařdou z oných předešlých dinných etap včetně nyní již pochopit jako prostě, v němž se odehrává jeho rozhodnutí k dobru nebo zlu.⁹⁶ Dinný tedy nejsou jen následkem pádu pravdy, ale jsou též vždy určitou duchovní

⁹³ Tamtéž, s. 483.

⁹⁴ Tamtéž, s. 484. „Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Panteismus wahr.“

⁹⁵ Tyto následky pádu chápe Schelling ve spisu o svobodě a ve *Stuttgartských přednáškách* odděleně. Uvedený výřek přímá pro zjednodušení ze *Stuttgartských přednášek*, nebo není zcela jasné, jaké jsou přesné následky pádu ve spisu o svobodě. (K následkům ve spisu o svobodě viz Hermann [1994] s. 235; proti tomu však Pieper [1995] pozn. 23 na s. 106; je to jinak Schwarz [1992] s. 184-185). Podle Pieper byly před pádem organické bytosti perpetuum mobile se sebou živou silou, po pádu přišel nutný rozklad, chaos, náhoda. Podle Hermanného jsou toto vše, pokud jde o spis o svobodě, již charakteristiky přírody před pádem. Nehledě k této nejasnosti, je však podle mne důležité to, že již před pádem jsou ve stvoření prvky náhody, egoity, rozkladu atd., a koliv z celkového hlediska již jsou zkrocené. Bez těchto aspektů by nebylo pochopitelné například, které provází lidské rozhodnutí. Kloním se tudíž na stranu Hermanného. Tentýž názor má i Buchheim (2012). Schellingova koncepce ze *Stuttgartských přednášek* je v tomto ohledu poněkud neřivná.

⁹⁶ Buchheim ve svém vydání spisu o svobodě hovoří o šmilieu (s. 177) i o fenomenologii vystoupení ducha lásky a ducha zla, které se postupně uplatňují v dinných, čímž se může lidský duch oddat (s. 179).

atmosférou, v nichž se rozhodnutí každého člověka odehrává.⁹⁷ Rozhodnutí k dobru a zlu, které bylo v prvním stvoření pochopeno jako přítakání či vzepření se univerzální vůli, je tak Schellingem prohloubeno zasazením do určité dříve situace, na níž je člověk nucen zároveň reagovat. K hlubšímu zpracování této myšlenky se však Schelling nedostává. V konkrétní době zazní tento motiv ve *Věci svatá*, kde hovoří o lidech, kteří se nepřekonalí a kteří si přejí návrat minulosti a nedovedou dostát požadavkům přítomnosti,⁹⁸ tedy požadavkům řečeným jazykem spisu o svobodě nynější epochy. Zároveň zde Schelling člověka vyzývá, aby si nenechal zasvěcení a aby se nedostal do rozporu s zásadním principem v sobě,⁹⁹ jak uvidíme ve čtvrté kapitole.

⁹⁷ Tento náhled vede ovšem k jistému zproštění viny u těch lidí, kteří žili v dobách před Kristem, nebo zlo a dobro nebylo ještě patřičně vyhraněno. K tomu viz Brown (1977) pozn. 70 na s. 138.

⁹⁸ V *Věci svatá*, s. 20.

2 INTELIGIBILNÍ INU V KANTOVĚ FILOSOFII

Téma inteligibilního inu se dostává do popředí Schellingova zájmu tehdy, když zamýšlí tematizovat problém rozhodování pro zlo nebo dobro v jednotlivém člověku. Reálná svoboda člověka jakožto přirodní a divinné bytosti, která byla v předchozí argumentaci určena jako možnost, popř. schopnost dobra a zla,¹⁰⁰ je uskutečnitelná pouze jako inteligibilní in. Jeho výkladadí Schelling k výkladu tzv. formové svobody, za jejíž vypracování připisuje zásluhu především Kantovi. Vzhledem k tomu, že Schelling se na Kanta v problematice tematizace inteligibilního inu několikrát odvolává a že měl k vyufflívání které Kantovy příklady, považuji v této druhé kapitole za nezbytné připomenout Kantovu koncepci jednání, a to zejména s výústním do jeho koncepce inteligibilního inu ze spisu *Náboženství v mezích pouhého rozumu* (níže uflívám zkrácen spis o náboženství), jemuž budu v novat hlavní pozornost.

2.1 Kantovo problematické pojetí svobodné vůle

V Kantov pojetí je jednající nahlížen jako nacházející se mimo čas, to znamená mimo veškerou kauzální souvislost, která platí pro zkušenostní svět jevů. Zatímco v empirickém světě platí zákon příčiny a následku, tak ve světě jednání si člověk sám ukládá zákon, podle něhož jedná, a tedy jednání člověka nemůže být určeno nějakou vnější předcházející příčinou. V základní podobě vystihuje tuto diferenci patrně nejlépe citát ze *Základ metafyziky mravů* :

Špatná přirodní nutnost je heteronomií působících příčin; nebo každý úinek je možný jen podle zákona, že něco jiného určuje působící příčinu ke kauzalitě; čím jiným tedy může být svoboda vůle než autonomií, to znamená vlastností vůle být sama sobě zákonem? Avšak v ta, že vůle je ve věm svém jednání sama sobě zákonem, vyznačuje jen princip, aby se nejednalo podle žádné jiné maximy než právě té, která sama sobě může být podmínkou i jako obecný zákon. To však je právě formule kategorického imperativu a princip mravnosti; totiž že svobodná vůle a vůle podřízená mravním zákonem znamená totéž.¹⁰¹

Z úryvku je patrné, že Kant rozlišuje dva typy kauzality. Oproti přirodní kauzalitě, která spoívá v zákonu nutného septí příčiny a úinku, staví kauzalitu ze svobody, tj. vlastnost vůle být sama sobě zákonem. Jinými slovy řečeno, člověk je svobodný,

⁹⁹ Tamtéž, s. 154.

¹⁰⁰ Spis o svobodě, s. 352 a s. 364.

¹⁰¹ Základy metafyziky mravů, s. 101.

protože má v li, díky níž se m ňe vymanit z p írodní kauzality, jíl je jako t lesná, tj. pudy a fládostmi obda ená bytost sou ástí. Av-ak toto vyman ní nem ňe být n jak chaotické i pouze náhodné,¹⁰² nýbrž podléhá jinému typu kauzality, totiž p esn ji ur ítemu principu, který nesmí ur ovat v li co do obsahu, ale pouze co do formy, tj. ur uje jen zp sob toho, jak má v le chtít. Kant ozna uje v úryvku tento formální princip jako kategorický imperativ. Z jeho r zných formulací uflitých v *Základech metafyziky mrav* je pro na-e ú ely patrn nejvhodn j-í tato: šJednej jen podle té maximy, od níž m ňe- zárove chtít, aby se stala obecným zákonem.¹⁰³ Výrazem maxima míní Kant zobecn ní jednání ve form pravidla, p íkazu i zásady jednání, a tedy maxima odhlíflí od st ídavých okolností jednání a udává spole né sm ování mnohosti konkrétních in . Maximy si lidé bu p ímo sami stanovují, anebo ó a to nej ast ji - na n lze usoudit z toho, jak jednají. Tak kup . lov k, který nepom ňe kv li pohodlnosti druhému v obtíflné situaci, jedná podle maximy špomáhej druhým jen tehdy, pokud to neomezuje tvé pohodlí, jakkoli si tuto maximu nemusí nijak výslovn uv domovat. Kant v-ak pořadí, ňe maximu musíme mít moflnost chtít jako obecný zákon, tj. zákon platný pro kařdého. Kdy nem ňeme dostat tomuto pořadavku? Je to zejména tehdy, pokud takové cht ní obsahuje v sob spor. Jako astý p íklad uvádí Kant lhaní. Je sice moflné lhát v n jakém konkrétním p ípad , kdyfl je to pro lov ka výhodné, ale není podle Kanta moflné chtít maximu šlfi, kdyfl je to pro tebe výhodné jako obecn platný zákon lidského souflití.

Na této tematizaci svobodné v le si m ňeme pov-ímnout jednoho problematického bodu vysloveného p ímo v poslední v t citátu, totiž ňe šsvobodná v le a v le pod ízená mravním zákon m znamená totéř. Kant zde sm uje k ztotořní svobodné v le s v lí ur enou kategorickým imperativem. P i takto pochopené svobod vzniká ov-em problém, ňe jednání ur ené n ím jiným, kup . fládostmi, by vlastn nebylo svobodné, a tedy ani p íitatelné. Domy-eno do d sledku by to znamenalo, ňe za nemorální jednání nem ňe být lov k volán k odpov dnosti. Tohoto problému si v-ímnou jíl Kantovi sou asníci (kup . Reinhold)¹⁰⁴ a dodnes je ob as zmi ován jako

¹⁰² Nahodilé jednání by v o ích Kanta nebylo v plném smyslu lidské jednání. Jednání, aby bylo svobodným jednáním, pomínu-li samoz ejmé vylou ení jakéhokoli tlaku, musí mít vřdy d vod, který spo ívá v rozumu. Svobodné jednání je cht né a zvolené. Chtít a volit znamená zvařlovat to lep-í, tj. chtít n co, co zasluhuje v o ích jednajícího p ednost. Libov le naopak vylu uje tuto prioritu. Kantovi v-ak nesta í jako kritérium svobody uvářflivá jakéhokoli tlaku zbavená volba priority, nýbrž tenduje k tvrzení, ňe priorita má spo ívat ve vnit ním zákonu jednající v le samé, ímfl se, jak vzáp tí nazna ím, dostává do jistého problému.

¹⁰³ *Základy metafyziky mrav* , s. 84.

¹⁰⁴ šSobald einmal angenommen ist, daß die Freiheit des *reinen Willens* lediglich in der Selbsttätigkeit der praktischen Vernunft besteht, so muß man auch zugeben, daß das *unreine Wollen*, welches nicht durch

rozpor v Kantově chápání svobodné vůle.¹⁰⁵ Baumgarten¹⁰⁶ iní dokonce tento problém východiskem pro Schelling v nový pojem svobody ze spisu o svobodě, který má problém překonat. Tento Baumgarten v přístupu vůči Kantovi považují za značně zjednodušený ať nespravedlivý, nebo mám za to, že Kant přinejmenším tento možný rozpor odstranil ve spisu o náboženství, což Baumgarten jen odbude zmínkou¹⁰⁷ o Kantově odmítnutí tohoto problému ve spisu o náboženství, a to vyřešil způsoby, v němž se Schelling značně inspiroval, jak níže uvidíme. Je se Kant tímto pojetím ze *Základ metafyziky mravů* dostává do jistého nesouladu svých tvrzení nelze sice popírat, na druhou stranu nelze nevidět, že již v *Kritice čistého rozumu* pojetí se svobodou ke zlu a s odpovědností, kterou za zlo člověk má, a to platí i pro navazující etické spisy. Pro ilustraci a snad jako vhodný přechod k problematice spisu o náboženství si uveďme Kantův příklad z *Kritiky čistého rozumu* o rozlišení dvou charakterů:

š...vezmeme nějaké samovolné jednání, například nějakou zlovolnou lež, pomocí níž vnesl nějaký člověk do společnosti určitý zmatek a kterou zkoumáme nejprve co do pohnutek, z nichž vzešla, a pak posuzujeme, nakolik může být v etice svých následků tomu člověku přitěna. V prvním případě zkoumáme jeho empirický charakter ať jeho prameny, které shledáváme v jeho nesprávné výchově, špatné společnosti, zčásti i ve zlomyslnosti jeho povahy, v jeho nestydatosti, zčásti to svalujeme na lehkomyšlnost a nerozvážnost a neopomíjíme ani přelétlostné podněty. V tom všem postupujeme stejně jako vždy při zkoumání událostí určitých příčin daného přirozeného úniku. I když jsme přesvědčeni, že tím bylo jeho jednání určeno, přesto pachatele káráme, a sice ne kvůli jeho neústupné povaze, ne kvůli okolnostem, které na něj působily, ba dokonce ani kvůli jeho důvěrnému způsobu flivota, nebo se domníváme, že podobu jeho flivota můžeme ponechat zcela stranou ... a považovat jeho čin vzhledem k předcházejícímu stavu za naprosto nepodmíněný, jako kdyby jím pachatel zahájil zcela sám od sebe svou následků.¹⁰⁸

Podle uvedeného příkladu můžeme lidské jednání posuzovat ze dvou různých hledisek, totiž z hlediska zkušenosti a z hlediska rozumu. Budeme-li zkoumat empirický charakter člověka, budeme se zaměřovat na vše předcházející empirické příčiny jeho

praktische Vernunft bewirkt wird, keineswegs frei sei. (Reinhold, C. L., Briefe über die Kantische Philosophie, Bd. 2, Brief 8, Leipzig 1924, s. 499.) K rekapitulaci Reinholdovy kritiky Kantova pojetí svobodné vůle viz Peetz (1995) s. 202-210; Buchheim (2012); Kosch (2006) s. 55-57.

¹⁰⁵ Viz kupř. Heit (2006) zvl. s. 55-61.

¹⁰⁶ Baumgarten (2000) s. 447-459.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 451.

¹⁰⁸ Kritika čistého rozumu, s. 348-349 (B 582-583, A 554-555). Odkazy v závorce se vztahují k německému stránkování, které je v českém překladu uvedeno po straně.

jednání (nesprávná výchova, špatná společnost, špatné povahové vlastnosti, přelíčenost podnety atd. Zde bychom mohli doplnit další příklady, které by spadaly buď do vnější nebo vnitřní podmínky, kupř. bída, strach, touha zalíbit se, genová výbava). Při zkoumání této stránky však bychom mohli nahlídnout pouze jako moment v kauzálním řetězci, jako jev, který je podroben nutné kauzalitě, tedy determinován nějakým zákonem sledu příčiny a účinku, a nikoli jako bytost mravní a svobodnou, která je schopná si sama ukládat zákon, resp. pravidlo či maximu, podle níž jedná. Tuto schopnost jednat ze sebe a být tak nížm nepodmíněnou příčinou ade následků označuje Kant jako inteligibilní charakter. O něm platí jednak, že je přetomný ve všech jednáních, a je za všech okolností týž, sám však není v nás, i když se ocitá v nějakém novém stavu, v němž přetím nebyl,¹⁰⁹ a jednak o něm platí naprostá nezdůvodnitelnost toho, proč poskytuje za stávajících okolností právě tyto jevy a tento empirický charakter,¹¹⁰ jinými slovy naprostá nezdůvodnitelnost toho, proč nějaká rozumová bytost jakožto nepodmíněná příčina ade následků určila následky tak, jak určila. Tyto následky, tj. jednotlivá jednání v nás, eeno již s výhledem na Kant v spisu o náboženství, mohou být buď dobré, nebo špatné, tj. řádné jednání nemůže být indiferentní, ani dobré ani zlé, anebo obojí zároveň, jakkoli se tak může v empirickém světě jevit. Vyloučení indifferenční nesmíme pochopit tak, že jedno jednání téhož člověka je dobré, jiné pro změnu špatné. Takováto stěda dobra a zla, jakkoli již vyloučila možnost indiferentních jednání, odporuje stálosti a setrvačnosti inteligibilního charakteru každého člověka. Kant chce tvrdit cosi zásadního, totiž že každý jednotlivý člověk je ve své inteligibilní podstatě buď dobrý, nebo špatný a že kvalita jednotlivých jednání v nás je výrazem této jeho dobrosti či špatnosti, ba přide ještě dále až k tvrzení, že všichni lidé jsou buď dobří, nebo špatní. Abychom nahlédli dle vody, které ho k tomu pro běžný pohled přehnaně přisným tvrzením vedou, nebo běžný pohled obvykle ví i v indiferentní jednání, anebo alespoň na stědu dobra a zla v našich jednáních, musíme se podívat do spisu o náboženství a tematizovat zdejší koncepci člověka a s ní spojenou motivační strukturu v le.

2.2 Koncepce jednání ve spisu o náboženství

Kant ve spisu o náboženství rozlišuje tři přirozené vlohy (Anlagen) k dobru, tedy charakteristiky, které nutně patří k možnosti lidské bytosti a které mají trvalý vliv na

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 349 (B 584, A 556).

¹¹⁰ Tamtéž, s. 349 (B 585, A 557).

v li p i jednání.¹¹¹ Potud o nich mluví jako o t ech pruflinách v le. První vloha je vloha špro *zví eckost* lov ka jako *flující* bytosti, druhá je vloha špro *lidskost* lov ka jako flující a zároveň *rozumové* bytosti, t etí je vloha špro *osobnost* lov ka jako rozumové a zároveň *p í etnosti schopné* bytosti.¹¹² Vloha pro zví eckost znamená, fle každý lov k má analogicky ke zví at m biologicky motivovaný zájem na p eflití sebe i svého druhu a dále na sdruflování se s jedinci svého druhu. Kant mluví o šfyzické a pouze mechanické sebelásce,¹¹³ která je nezbytná k p eflití. Vloha pro lidskost p eakra uje první vlohu v tom smyslu, fle do pop edí se dostává instrumentální rozum, který umofl uje srovnávat, tj. poznávat nestejnosti. Kant mluví o šsrovnávající sebelásce í totifl pom ovat své –t stí a ne–t stí jen ve srovnání s druhými.¹¹⁴ K moflnosti srovnávat se postupn p idrufluje obava z toho, fle by druzí mohli získat nad námi p evahu a odtud povstává snaha získat si p evahu nad druhými v mnofství –t stí, které je odvislé od uspokojování pot eb první vlohy, aby v tom p ípadn druzí nezískali p evahu nad námi. Ob tyto vlohy jsou nutné pro bytí lov ka a samy o sob nejsou nijak zlé, nicmén mohou se stát zdrojem zla. Vzhledem ke t etí vloze je v–ak smysluplné ozna it ob p edchozí vlohy souhrnn jako sebelásku, která tak tvo í jednu pruflinu v le. Druhou pruflinu tvo í t etí vloha, vloha k osobnosti. D leflité je spat it, jak ji tvo í, nebo Kant íní v rámci samotné této vlohy ur íté rozli–ení, kterým zároveň p ekonává i onu vý–e nazna enou jednostrann pojatou svobodnou v li ze *Základ metafyziky mrav* . Vloha k osobnosti spo ívá v šp ístupnosti úct pro morální zákon *jakofto pro sebe dosta ující pruflin v le* (do ablativu upravil P.A.).¹¹⁵ Morální zákon má být tedy dosta ujícím ur ujícím motivem v le k jednání. Kant v–ak dopl uje: šSamu ideu morálního zákona spolu s od n j neodd litelnou *úctou* nem fleme náleflit nazvat *vlohou pro osobnost*.¹¹⁶ Tyto jsou podle Kanta spí–e ideou lidství uvaflovaného zcela intelektuáln , totifl v tom smyslu, fle v nich vychází na jevo ur ení lov ka jako na p írod nezávislé a moráln dobré bytosti. K této obecné ideji lidství spjaté s v domím úcty p ed zákonem, jífl je každý lov k nutn sou ástí ša na nífl nem fle být

¹¹¹ K vlohám podrobn ji viz Ricken (2001) s. 246-248; Heit (2006) s. 77-80.

¹¹² Religionsschrift, s. 672 n. (B 15). š1) Die Anlage für die *Tierheit* des Menschen, als eines *lebenden*; 2) Für die *Menschheit* desselben, als eines lebenden und zugleich *vernünftigen*; 3) Für seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen, und zugleich der *Zurechnung fähigen* Wesens.

¹¹³ Tamtéfl, s. 673 (B 16). ší der physischen und bloß mechanischen Selbstliebe

¹¹⁴ Tamtéfl, s. 673 n. (B 17). ší vergleichenden Selbstliebe í sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurteilen.

¹¹⁵ Tamtéfl, s. 674 (B 18). ší die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, *als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür*.

¹¹⁶ Tamtéfl, s. 675 (B 18 n.). šDie Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine *Anlage* für die *Persönlichkeit* nennen;ö

naroubováno nic zlého¹¹⁷, musí však je-t p istoupit (Zusatz) moment osobního p ivlastn ní. To znamená, že je nezbytné, aby v le p ijala morální cit do své maximy, resp. šabychom tuto úctu p ijali jako prufinu v na-ích maximách¹¹⁸.

Vloha k osobnosti p edstavuje tedy v tomto smyslu schopnost na-í v le u init morální zákon ur ujícím d vodem na-eho jednání, anebo ho naopak odmítnout a ur ujícím d vodem u init n co jiného, a ufl je to cokoli. Vzhledem k tomu, že jde o p irozené vlohy lov ka, nelze ani jednu prufinu vy adit z p sobnosti, ale platí, že v le je pod vlivem obou prufin. Na jednu stranu se tedy morální zákon dere do v domí a p ipomíná se v n m lov ku jeho lidství, na druhou stranu je lov k p itahován motivy, které mají sv j p vod ve smyslovosti.¹¹⁹ Není však mořné, aby lov k nevolil, a stejn tak není mořné, aby volil ob prufiny zároveň. Existují jen dv mořnosti, bu lov k p ijme morální zákon do své nejvy-í maximy a pod adí mu prufinu sebelásky, anebo ho odmítne a pod adí morální zákon sebelásce. Kant toto p ijmutí i odmítnutí zákona ozna uje jako in, av-ak nikoli empirický in vykonaný v ase, ale inteligibilní, který je mimo v-echen as. Výsledkem tohoto inu je -patný i dobrý inteligibilní charakter a z tohoto inteligibilním inem ustaveného charakteru vycházejí jednotlivé empirické iny, které jsou též kvality. Jak je patřné, o morální kvalit jednání (pl.) v ase se rozhoduje mimo as, nebo kriterium posouzení jejich kvality není to, jak se jednání jeví v ase, nýbrž kvalita smý-lení, resp. kvalita nejvy-í maximy, která jednáním v ase p edchází. Hodnota jednání v ase je tak odvislá od toho, zda jsme p ijali morální zákon jako pro sebe dosta ující prufinu jednání do své maximy, anebo p ijali n co jiného. Protože morální zákon je dosta ující prufinou v le, a nem že být tedy v platnosti zároveň s n ím jiným, znamená p ijetí ehokoli jiného moráln nehodnotná jednání, a ufl se ukazují v empirickém sv t jakkoli.

Podle Kanta je mořné rozli-it t i typy nemorálních jednání¹²⁰: A) Jednání ze slabého srdce, resp. v le. Jde o takový typ jednání, kdy má maxima je sice p vodn taková, že chci dobro, tj. zákon jako takový, ale nakonec zvít zí náklonnost jako v d í motiv jednání. B) Jednání z ne ístého srdce, resp. v le. Maxima je zde ne ístá, nebo chci sice dobro druhého, totifl kup . n komu v nouzi pomáhám, ale pot ebuji k tomu je-t jinou prufinu, t eba touhu po sláv , cti apod. Ob prufiny nemohou však být zároveň

¹¹⁷ Tamtéř, s. 675 (B 18). ší worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann.

¹¹⁸ Tamtéř, s. 675 (B 19). ší daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen

¹¹⁹ šDieses (morální zákon, P.A.) dringt sich ihm (lov ku, P.A.) vielmehr, kraft seiner moralischen Anlage, unwiderstehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkür in seine oberste Maxime aufnehmení ō (Tamtéř, s. 684, B 33).

¹²⁰ Tamtéř, s. 676-677 (B 21-23).

ur ujícím d vodem jednání, nebo morální zákon nesnese vedle sebe jinou stejn platnou prufinu. C) Jednání ze zkaflného srdce. Vodítkem p i jednání je p ímo n jaká protizákonná maxima, kup . zám rn poru-ují zákon (lefl, krádefl aj.), abych pro sebe n co získal. V-echna tato jednání jsou pro Kanta podstatou zlá. V-echna totiž vycházejí z maxim, které nakonec vylou ují morální zákon. V-imn me si v-ak, fle v p ípad jednání typu (A) a (B) lze hovo it o nezám rné vin ,¹²¹ jakkoli to neznamená zru-ení p i itatelnosti. V p ípad typu (B) jde navíc o ur itý typ sebeklamu, kdy si p i jednání mohu nalhávat, fle jsem dobrý lov k, pokud neodhalím ne istotu své maximy. Z toho d vodu z maxim obou typ , zvl. typu (B), mohou ásto plynout jednání, která jsou navenek dobrá, legální. Naopak jednání typu (C) je zám rn zlé. Nikoliv tak, fle by byla p ímo konána kup . lefl pro lefl, cofl by bylo podle Kanta ábelské,¹²² ale tak, fle vím, ani fl se klamu, fle poru-ují zákon za ú elem n jakého osobního prosp chu, a ufl bych se jakkoli mýlil v tom, co je pro mne prosp -né. Kant sice tvrdí, fle i z takto zkaflné v le mohou náhodn plynout jednání navenek dobrá, pokud napomohou – astné okolnosti, av-ak je to p edev-ím tento typ smý-lení, které je nej ast ji zdrojem objektivn zlých jednání ozna ovaných jako lefl, krádefl apod., tj. takových, které zanechávají ve vn j-ím sv t stopy a my z nich usuzujeme na v dom zlé smý-lení, cofl nám jednání typu (B) v t-inou tak snadno neumofl ují. Jak je z tohoto rozd lení patrné, nikoli v-echna moráln zlá jednání se jeví v áse jako zlá. Naopak v t-ina z nich se m fle jevit jako dobrá, nicmén p esto mají za základ moráln nehodnotnou maximu, a lze je tedy ozna it jako zlá. Výjimku z tohoto vý tu nemorálních jednání by mohlo tvo it pouze jednání nejen legáln dobré, ale duchem dobré, tj. kde jedinou prufinou je morální zákon. Jeho mo flnost Kant p ípou-tí, nicmén je v fldy nejisté, nebo nikdy si nemohu být jist istotou své maximy.¹²³

2.3 Spole ný inteligibilní ín ke zlu

V p edchozím odstavci jsme vid li, fle v nutnosti up ednostnit p i jednání jednu z obou prufin v zí d vod, pro Kant vylou uje u kaflého lov ka morální indiferenci. Vezmeme-li v potaz, fle v onom vý tu mo flných nemorálních jednání je jediná výjimka, totiž jednání podle zákona, které ale nelze s jistotou dokázat, pak to znamená, fle v-ichni lidé mohou být zlí. A je to práv tvrzení faktické univerzality zla, které je hlavním obsahem první ásti spisu o nábo flenství. Onen vý-e zmín ný inteligibilní ín pod azení

¹²¹ Tamtéfl, s. 687 (B 37).

¹²² Tamtéfl, s. 686 (B 36).

¹²³ Tamtéfl, s. 666 (B 6); s. 703 (B 61); téfl Základy metafyziky mrav , s. 113.

morálního zákona sebelásce, tj. obrat ke zlu, je totiž podle Kanta v-*em* lidem *spole ný*, a netýká se tedy jen každého jednotliv, ale celého lidského rodu. P estofe p ed tematizací a v rámci tematizace t í vloh k dobru ho Kant pojímá hypoteticky jako nerozhodnutý, a potud hovo í disjunktivn bu o *spole ném* dobrém, nebo o *spole ném* zlém inteligibilním ínu, cílem spisu o náboženství je dokázat, že v-*ichni* lidé volili zlo.¹²⁴ Tuto *spole nou* volbu zla chápe Kant jako první d vod p íjetí nejvy-í zlé maximy do v le neboli jako první d vod náchylnosti lov ka k páchání zlých ín . Ta p íjatá maxima ur uje p írozenost, resp. inteligibilní bytnost í charakter lov ka, a potud hovo í Kant o radikálním neboli vrozeném zlu. Vzhledem k tomu, že hovor o zlu je smysluplný jen za p edpokladu svobodné v le, která je odpov dná, musí být i tento *spole ný* mimo asový ín p edpokládán jako svobodný, a nem že být tedy zap í in n ni ím empirickým, ale naopak musí p edcházet v-*emu* empirickému, to znamená i v-*em* diferencím mezi individui danými narozením, a lze ho tedy vysledovat afl k prvnímu empirickému uflití na-í v le.¹²⁵ Zmín ná vrozenost tedy neznamená, jakkoli je p ítomen jíl od narození, že by byl d dí n p edáván od prvních lidí z pokolení na pokolení, nebo to by bylo zlo nutnou sou ástí každého lov ka a lov k by za n j nebyl odpov dný. Naopak p vod tohoto ínu lze hledat jen v rozumu. Pro je v-*ak* zlý, resp. odkud se v p vodn dobrém rozumu zlo vzalo, považuje Kant za nepochopitelné.¹²⁶

Co Kanta vlastn oprav uje k tomu, aby hovo il o *spole ném* sklonu ke zlu, odkud erpá jistotu, že onen ín byl ke zlu, ba hovo í dokonce o d kazu? P ísn vzato bychom se totiž mohli ptát, pro onen ín nebyl u v-*ech* lidí k dobru. Tento protínávrh má svou oprávn nost, nebo to, že je n kdo zlý, nelze s jistotou zaloflit na pozorování protizákonných jednání ze zku-enosti, a naopak maximy, na jejichfl základ takto lov ka soudíme, zase pozorovat nem flme, šdokonce ne pokaždé v sob samao.¹²⁷ Vzhledem k tomu, že v empirickém sv t se íny mohou ukazovat jinak, nefl jaká je jejich skute ná ó nám s jistotou nedostupná - morální hodnota, tak bychom se vlastn mohli vfldy klamat v jejich posuzování jako zlých. Kant v-*ak* zdá se p ece jen navrhuje, jak p eklenout tuto propast mezi inteligibilním sv tem maxim a zku-eností, když

¹²⁴ Tamtéfl, s. 678 (B 23); také poznámka na s. 688 (B 39). A koliv Kant mluví o d kazu, nakolik jde skute n o d kaz, je sporné, jak nífl uvidíme.

¹²⁵ Tamtéfl, s. 686 (B 36 n.).

¹²⁶ „Die Vernunftsprung aber í dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annahme einer bösen Maxime erfordern würde.“ (Tamtéfl, s. 693, B 46).

¹²⁷ Tamtéfl, s. 666 (B 6). ší sogar nicht allemal in sich selbsto. Pokud maximu nem flme pozorovat v sob pokaždé, pak logicky n kdy ji v sob pozorovat m flme. Otázka je, jak se li-í tato p ípadn ve mne pozorovaná maxima od introspektivního pozorování svých v dom páchaných protizákonných

nazna uje, že by posta ilo, abychom usoudili *apriori* šz jednoho jediného v dom zlého jednání na zlou v základu leflící maximu a z ní na obecný základ v-ech zlých maxim, který je sám maximou.ö¹²⁸ (Zjednodu-il P.A.)

Pokusím se p iblížit tuto Kantovu my-lenku, jak ji rozumím, na p íkladu v dom u in né lfi. Lefl jakofito zám rné protizákonné jednání musela mít d vod v n jaké mé nemorální maxim . Tu bychom mohli vyjád it potaflmo k ur ítemu typu situace kup . slovy: švfldy tehdy mohu lhát, chci-li získat slávuö. P vod této maximy m že být jen v rozumu, tj. jsme odkázáni k jiné obecn j-í nemorální maxim p iblífln ve zn ní: šklamání je tehdy dovoleno, chci-li pro sebe n co fládoucího získatö. Nakonec v-ak dosp jeme k nejvy-í maxim ve smyslu škdyfl není pro mne prosp -né zákon sledovat, tak ho mohu poru-ítö, tedy jedním slovem sebeláska i m j prosp ch je zde hlavním principem jednání, a ufl jsem si toho v jakékoli mí e v dom, a ufl bych poru-il zákon jen výjime n i ho poru-oval tém vfdy a a ufl by toto poru-ení m lo jakoukoli podobu, tedy nemuselo by jít jen o lefl. Na otázku, pro chce- vlastní prosp ch na úkor zákona, resp. jak jsi k nejvy-í maxim sebelásky p i-el, nelze odpov d t tak, že se udá n jaký empirický as, kdy se tak stalo, p íp. n jaké vn j-í okolnosti (-patná spole nost, vlastnosti), které (a to je jist moflné) podpo ily její aktualizaci, p ed nimifl byl doty ný je-t nevinný. N kdo sice m že pravit na omluvu, že poru-il zákon jen poprvé, tj. jen jednou a ó jak nás obvykle uji- uje - naposledy. Tomu je moflno a v empirickém smyslu alespo co do premiéry poru-ení zákona i nutno uv ít, nebo nepochybn jedno poru-ení muselo být v jeho flivot vskutku první. Av-ak, jak ukázáno, skute ný d vod m lo v maxim sebelásky. Na otázku po p vodu této maximy lze poctiv odpov d t jen, že je se mnou odjakfliva, že tu byla ufl p i prvním uflití mé v le, a totéfl musí platit i o v-ech nifl-ích nemorálních maximách, a ufl byly jakékoli a a ufl se na n dalo usoudit z protizákonných in v kterékoli dob mého flivota, tj. i o maxim lhaní, i lhá em jsem odjakfliva navzdory první lfi ve sv t . Kdo jednou zalhal, lfe odjakfliva. Ten zám rný in lfi jako by jen manifestoval n co, co tu jifl bylo, totifl ono radikální zlo v mé povaze.

P i tomto postupu vzniká ov-em moflná námitka,¹²⁹ že zám rné protizákonné jednání mohu pozorovat s jistotou jen na sob , zatímco u druhých ho mohu jen p edpokládat.

jednání. Nevidím zde podstatný rozdíl, a potud by vlastn Kant nabádal k d kazu z vnit ní zku-enosti, jakkoli mluví o tom, že na zlou maximu lze z v dom zlého inu usoudit jen *apriori*.

¹²⁸ Tamtéfl, s. 666 (B 6). šAlso müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.ö

¹²⁹ Viz Hermanní (1994), s. 250.

Myslím však, že tato námitka není tak důležitá. Pokud takto *apriori* odhaluji radikální zlo ve svém přechodu k dobru určeném rozumem, a tento rozum přechází, jak již zmíněno, ve které empiricky založené difference mezi individui, tedy je v něm společný, pak ho lze tvrdit jako obecné. Z jednoho v domě zlého inu, který tedy má o předpoklad téměř jistý o základ zlou maximu, nepoznávám jen kvalitu svého inteligibilního inu, ale kvalitu inu vůbec. Nejde sice o naprostou jistotu, nebo tomu brání jistá míra nepřehlednosti mezi zlým inem a základem našich maxim, o něm mluví Kant říká jasně, že je přístupný pouze Bohu,¹³⁰ nicméně o velkou pravděpodobnost. Kantovo tvrzení o důvodu obecnosti zla je tedy nejspíše nutno chápat jako hypotézu, která je pravděpodobnější nežli hypotéza obecnosti dobra. K podobnému závěru dospívá, byť jinými cestami, i Buchheim.¹³¹ Podle Buchheima Kant dokazuje pouze to, že inteligibilní in je v něm lidem společný, naopak to, jakou má kvalitu, lze zjistit jen ze zkušenosti.¹³² Pro obecnost zla hovoří souhlasně i důležitá empirická zkušenost, a to jak vnitřní, tak vnější. Na jednu stranu Kant poukazuje k množství škodlivých příkladů¹³³ zlých skutků, které před nás staví zkušenost v primitivních i rozvinutých kulturách. Uvádí příklady šlechtěné krutosti u přirodních národů i škrýtou falešností i mezi nejlepšími lidmi, která podkopává důvěrné mezilidské vztahy v civilizované společnosti.¹³⁴ Na druhou stranu pak v dalších kapitolách poukazuje k velké pravděpodobnosti klamného hodnocení sebe sama vzhledem k dobru¹³⁵ a vyzývá k pochybám o sobě, nebo nikdo není schopen se zajistit, že vždy dodržel, dodrží a bude dodržovat morální zákon. Lidská vůle je nestálá a nelze zaručit, že v přítomném rozhodnutí vytrvá. Vážený problém vzniká také s minulými iny. Pokud přehlídíme svou minulost, každý, je-li poctivý, může objevit chvíle, kdy záměrně svolil (lefl, pomluva, krádež aj.) k podání morálního zákona seblásce, anebo alespoň chvíle, kdy si není jist, jak to s poměrem obou prvků bylo. Tyto momenty znevažují naše morální sebehodnocení, nebo vypovídají o samotném charakteru naší vůle. Ba jakofit svobodné volby mají nejasnou kvalitu, a mají tudíž trvalý význam jako důkaz pro to, jak uflíváme svou vůli. Tyto introspektivně založené úvahy vedou Kanta k závěru, že vlastní radikální zlo v nás. V této souvislosti vzniká otázka možnosti

¹³⁰ Religionsschrift, s. 699 (B 55).

¹³¹ Viz Buchheim (2001) zvl. s. 661-663.

¹³² Přesvědčivost Buchheimovy argumentace ovšem mírně kalí skutečnost, že na s. 678 (B 23) hovoří Kant přímo o cíli dokázat společný sklon ke zlu, a nejen tedy to, že je společný. K problematice Kantova důvodu viz také Hennigfeld (2001) s. 101-102.

¹³³ Religionsschrift, s. 680 (B 28).

¹³⁴ Tamtéž, s. 681 (B 28 n.).

vysvobození ze zla, je-li totiž dobro tak nejisté a je-li každý od narození radikálně zlý, je vůbec možné se vlastními silami vysvobodit?

2.4 Možnost vysvobození ze zla

Navzdory tomu, že každé jednání v sebe, a už se jeví kvalitativně jakkoli, již předpokládá společný sklon ke zlu, tak je ho přesto třeba pochopit i tak, jako by člověk vykonal z nevin, resp. jako by se k němu rozhodl ze stavu indifference. Kant si bere za vzor biblický příběh o Adamovi, který byl zprvu v ráji a neuposlechnutím Božího příkazu upadl do hříchu.¹³⁶ Důvod tohoto pádu praktickým rozumem obdařeného, tj. k dobru disponovaného člověka do zla považuje Kant za nepochopitelný. Bible podle Kanta onu nepochopitelnost znázorňuje postavou hada jako symbolu zla, které tu bylo již před člověkem, a ten do zla jen záhadně upadá.¹³⁷ Toto upadnutí je však i přes nevysvětlitelnost jeho viny, jeho vlastní čin, a není tedy k němu determinován. Analogicky ke každému jinému člověku to znamená, že i když člověk každým svým empirickým činem stvrzuje sklon ke zlu, tj. každým jednáním za určitých podmínek (A), (B) a (C) (viz výše oddíl 2.2) se přiznává ke sklonu ke zlu jako ke svému vlastnímu přirozenému morálnímu činu, tak vždy je toto jednání třeba pochopit i tak, jako by s ním mohl ono stvrzování odmítnout. Totiž odmítnout nikoli tak, že vykoná nahodile dobrý, tj. legální čin (to přece zejména v případě jednání typu (B) již často konal), ale tak, že provede náhlý a nevratný obrát ve smýšlení, tzv. revoluci, a jednotlivé činy budou (by nepřímými prostředky) svědky o svém přirozeném, tj. o obráceném smýšlení. Jak tomuto obrácení zvrácených proudů Kant přesně rozumí?

I přes radikální zkaženost lidské povahy neznamená tato zkaženost, že by dobro zmizelo. Morální cit, resp. přistupnost pro něj, tedy jedna složka oné vlohy k osobnosti (viz výše oddíl 2.2), zůstává s člověkem i nadále, aniž by byla zkalena oním přirozeným rozumovým (ale právě proto nepochopitelným, nebo praktický rozum je přirozeně dobrý) zvratem principu. Každý člověk jednotlivě o to již nejde o cosi společného (!) – mže kdykoli¹³⁸ skrze vlastní nasazení sil¹³⁹ znovu obnovit onu vlohu k dobru. Ovšem podobně jako je pro nás nepochopitelný přirozený morální zlo, stejně tak i zde platí, že

¹³⁵ „Man täuscht sich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von sich selbst begünstigt.“ (Tamtéž, s. 721, B 87).

¹³⁶ Tamtéž, s. 691 (B 44).

¹³⁷ Tamtéž, s. 693 (B 47 n.).

¹³⁸ Jakkoli principiálně platí škdykoli, tak přesto Kant tvrdí kupodivu jisté omezení v čase, když uvádí v *Anthropologii* (s. 637), že pravděpodobnost obrátu před 40. rokem života je menší než před 30. rokem. Jako by tedy přece jen předpokládal určitou empirickou podmínku praktického rozumu.

¹³⁹ *Religionsschrift*, s. 702 (B 59).

nemáme žádný vhléd do této skutečnosti. Je to však musí být možné, usuzuje Kant z faktu, že morální zákon nám přikazuje, abychom se stali i nyní lepšími lidmi, a tedy toho nutně musíme být schopni. Přesněji jde o to, že musíme provést druhý inteligibilní čin, tj. jedno náhlé nezmenitelné rozhodnutí, které obrátí poměr principů zvrácený oním prvním inteligibilním činem.

Jakkoli jde o čin, který spadá mimo rozdíl od prvního – do času, jeho význam je nadčasový, a potud ho Kant chápe ze dvou hledisek. Na jednu stranu se člověk skrývá nejen v jiných navzdory postupným pro přijímání dobra (tj. k činu podle zákona), na druhou stranu je však tento akt jen počátkem postupné reformy sklonu ke zlu, která je v zásadě nekonečná. Předpokladem toho, aby člověk jednal morálně, je tedy druhý inteligibilní čin. Avšak to, zda skutečně jednáme morálně, nám musí zůstat vposled nakonec nenahlédnutelné, nanejvýš lze empiricky pozorovat postupnou reformu mravů, tj. upevňovaný sklon jednat legálně. Taková postupná reforma neboli zisk dobrého empirického charakteru však nikdy neznamená jistotu, a to ani pro člověka samého, natož pro druhé, že jsme opravdu ctnostní. Výsledkem oné revoluce smýšlení má být tedy od základu nový člověk,¹⁴⁰ který je otevřen dobru a který můžeme doufat, že se skrze postupnou reformu smýšlení stane dobrým člověkem. K přesvědčení o nezmenitelné proměně svého smýšlení však dospět nemůžeme, nebo hloubka jeho vlastního srdce je mu nezbadatelná. Naopak Bohem je Kantem pochopen jako ten, kdo špehlí inteligibilní základ srdce,¹⁴¹ a tedy pro Boha, který vidí nekonečnost pokroku najednou, je takový člověk, který provedl revoluci smýšlení, dobrý. Avšak člověku samému, který můžeme pozorovat sílu svých maxim jen na jejich síle v racionálních průtocich v nás, připadá jeho proměněný stav nanejvýš jako nekonečné pokračování v reformě a upevňování svého morálního charakteru, tedy jako stálé úsilí o proměnu smýšlení. Jak je patrné, Kant nás nakonec odkazuje, pokud jde o poslední důvod dobra i zla, do nezbadatelnosti, nebo jak zvrát princip, tak jejich obrát jsou pro nás vposled nepochopitelné, nicméně muselo k nim, alespoň pokud jde o zvrát, dojít. Tuto nepochopitelnost se bude Schelling snažit alespoň v některých aspektech přelomit.

¹⁴⁰ Novým člověkem rozumí Kant uskutečnou ideu Krista. Obrát tedy nábožensky ježeno znamená, že starý člověk v nás zcela odumře a místo něj si špejláme nového člověka (upravil P.A., Religionsschrift, s. 698, B 55), totiž toho, který je v nás zosobnou ideou lidství (viz výše oddíl 2.2) ve své morální dokonalosti Krista. K roli Krista jako praktického ideálu viz též s. 712-714 (B 73-76).

¹⁴¹ Tamtéž, s. 699 (B 55). Šíř, der (Bohem, P.A.) den intelligibelen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür) durchschautet.

2.5 Schellingova inspirace u Kanta

Pokud srovnáme Kantovu koncepci s doposud tematizovanou Schellingovou koncepcí, tak vidíme, že Schelling se u Kanta inspiroval především v chápání člověka jako bytosti, která musí volit mezi dvěma možnými uspořádáními dvou principů, které má člověk jakožto člověk vždy k dispozici. U Schellinga je však Kantovo pojetí člověka (viz výše oddíl 2.2) prohloubeno zasazením do prvního stvoření, jehož cílem je nakonec zjevení lásky jakožto spojení Boha s člověkem (a prostřednictvím něj s přírodou) jako s jiným sebe sama. Tímto zapojením obou u Kanta podstatou jen antropologických principů do celku věhousoucího v podobě vlastní a univerzální věle se navíc Schellingovi do jisté míry daří porozumět důvodu zvrátu principů, což je právě skutečnost, kterou Kant odsouvá do nepochopitelného. Schelling vychází otázky zvrátu principů, a kolivco důvodů posledního důvodu tohoto zvrátu neexistuje, alespoť potud však, že poukazuje k určité základní naladnosti věhousoucího (solicitude ke zlu) v etně člověka (úzkost), která sice přímo nevysvětluje, proč člověk podlehl zlu, avšak přece jen jistě uspokojivé vysvětlení nabízí. Navíc toto vysvětlení nás právě nevykládá z celku přírody, což Kantovo trvání na dvou oddělených světech, jejichž je člověk obyvatel, kde v jednom platí mravní zákon, ve druhém přírodní kauzalita, svým způsobem stále činí, a to i přes skutečnost, že zejména ve spisu o náboženství se Kant snažil toto napětí své koncepce zmírnit a dostat i přírodní stránce lidské bytosti, která je tu určena jako vložka k dobru. Při této přemýšllosti stojí za povšimnutí i to, že obecně není u Schellinga poněkud abstraktní se vyjímající mravní zákon, ale právě univerzální věle, která je neoddelitelnou součástí i lidské věle. Odlišnost obou myslitelů lze pozorovat i v pojetí času a prostoru. Zatímco u Kanta jsou prostor a čas cosi subjektivního, platného jen pro kauzální svět jevů (který je ovšem věm lidem společný, a právě proto je možné objektivní poznání), jsou u Schellinga prostor a čas a s nimi spjatý kauzální svět teprve důsledkem pádu člověka. Avšak nehledě k tomu, dříve se zdá být u Schellinga na jiném pojetí času, nebo dokonce jiny samy, které jsou primárním následkem pádu, sledují, jak víme, jiný čas, totiž postupnou stídou epoch až po konečně vyhranění dobra a zla. Tento čas je do jisté míry analogickým opakováním lišení sil v prvním stvoření, které je zahrněno jejich úplným proniknutím a rozlišením v člověku. Jde tedy o čas jako vývoj, který směřuje k cíli. Na obranu Kanta je však nutné říci, že v dalších kapitolách spisu o náboženství lze nalézt základy pro Schellingovu teleologickou koncepci, nebo cílem boje dobra a zla je zde ideální společenství jedinců, jejichž pojítkem jsou zákony

ctnosti, které jsou uznávány bezprostředně z nitra bez jakéhokoli tlaku.¹⁴² Kant tedy pracuje i s jiným pojetím času, není je čas jako apriorní forma názoru, aniž ho ovšem blíže tematizuje. Je nepochybné, že toto teleologické pojetí času inspirovalo Schellinga k vypracování vývojové koncepce stvoření, jejíž součástí jsou dále jiny jako zjevení Boha.¹⁴³ Patrně poslední významný rozdíl obou myslitelů spoívá v pojetí inteligibilního inu. Zatímco u Kanta představuje inteligibilní in jen povodní rozhodnutí o morální kvalitě našich jednání, zdá se, že i když Schellingova koncepce inteligibilního inu podržuje tento základní význam, přesto se snaží přiblížit sobnost inteligibilního inu rozšířit na další oblasti, a to oblasti, které přecházejí v domou stránku naší bytosti. Nakolik se jí to podařilo a nakolik je spíše přiblížena nežli n kolika nespojitými motivy, bude nutné zkoumat v další kapitole.

¹⁴² Tamtéž, s. 753 n. (B 131 n.).

¹⁴³ Takovouto Schellingovu inspiraci u Kanta v teleologickém pojetí času tvrdí Kosch (2006) s. 66-67. Kosch vysvětluje Schellingovo systematické období z let 1897-1806, jímž je zasazen i spis o svobodě, jako období Schellingovy snahy přiblížit dualitu Kantovy praktické a teoretické filosofie prostřednictvím inspirace v teleologii přirody z *Kritiky soudnosti*. Je patrné, že teleologie přirody z *Kritiky soudnosti* přechází i do Kantovy teleologické koncepce boje dobra a zla ve spisu o náboženství, pominu-li další Kantovy spisy sepsané po *Kritice soudnosti*.

3 INTELIGIBILNÍ INU VE SPISU O SVOBOD

V této kapitole se budeme v novat jiřl podrobn ěmátemu inteligibilního inu. Téma inteligibilního inu pouřlívá Schelling k tomu, aby objasnil řak probíhá rozhodování pro zlo ě dobro v jednotlivém lov kuř,¹⁴⁴ tedy to, co jsme doposud pouze p edpokládali jako mořné, anebo jako jiřl uskute n ě v souvislosti s d ěinami. Schelling tomuto tématu v nuje bezmála osm stran textu (s. 382-389). Na řvod je t ěba poznamenat, ře k tomuto řst ědnímu řseku spisu o svobod ě existuje dnes jiřl zna ěné mnořství ěsto protich řdných interpretací.¹⁴⁵ Podle mne v t ěina t ěto interpretací ztroskotává p edev ěm na své ř elovosti, takře ěsto interpretem sledovaný zájem brání vid t v ěi jinak, neřl jak v n ěm jiřl dop ědu rozhodl. Tento jev, hermeneuticky vzato ov ěm pochopitelný, je dále podporován řím, ře celý textový řsek p sobí místy nep ěhledn ě a obsahuje d ěl ř nejasnosti n kterých pro Schellinga samoz ějmých řsudk ě a tvrzení. Nehled ě k t ěmto a jiným p ěkářkám, které jsou koneckonc ě vlastní kařděmu jen trochu hlub ěřmu filosofickěmu textu, si v ěak myřlím, ře mnohá nepochopení Schellingovy koncepce inteligibilního inu lze p ěi řst *p edev ěm* tomu, ře celý řsek skrývá pod dojmem jist ě chaoti nosti ur ěitou vnit řní logiku, kterou v t ěina interpret řm ěi v ěec nenahlířl ě jejich interpretace pak ěsto podlěhají selektivnímu p ěřstupu, který se snadno řnā ě ř jiřl zmín ěnou ř elovostí. Tuto vnit řní logiku lze řtru n ě p edb řl p ostihnout jako postupný sestup od abstraktn ěi explikace svobody k jej ěi konkrětn ěi explikaci ve vztahu k empirickěmu řasu a k d ě jinām. Na základ ě této logiky rozd ěluji n ěře interpretaci celého řseku v souladu s tokem textu do t ěi hlavn ěích řst ěi (3.1; 3.2; 3.3) V nāzvu kařdě hlavní řst ěi se snařlím vystihnout perspektivu, z n ěřl bude individuāl ění svoboda zkoumāna. Zārove v řāmc ěi kařdě hlavní řst ěi rozd ěl ěuji je ět pod řst ěi, které se sice jiřl nebudou ř ědit nutn ě tokem textu, ale budou se snařl ěi interpretovat n které d ěl ř motivy obsařēn ě v p ěřslu ěn ě hlavní řst ěi, k jejichřl porozum ěn ěi ov ěm mohu vypomoci ěi poukazy k motiv ěm z dāl ěřch hlavn ěích řst ěi, p ě řp. v ěec odjinud. Pro usnadn ěn ěi orientace p ě ědāvām za nāzvem kařdě hlavní řst ěi k řtāvāj ěiři paginaci ěi řādkov ěi odkazovān ěi z Buchheimova vydān ěi spisu o svobod ě.

¹⁴⁴ Spis o svobod ě, s. 382.

¹⁴⁵ K p ěřm ě kritice n kterých z nich viz zvl. odd ěl 3.3.2. P ěhled n kterých nejd ěřřit ě ěřch viz pozn. ě. 5 této disertace.

3.1 Inteligibilní bytnost jako princip svobodného jednání (s. 382-385; s. 54,5-57,17)

V první hlavní části jde Schellingovi především o to, aby vyzdvihl *princip svobodného jednání* v *bec* a aby v ryze abstraktní argumentaci (kam spadá i kritický explikativní poukaz k Fichtovi) přiknul tomuto principu nějaká základní určení, bez nichž je pochopení svobodného jednání nemožné.

3.1.1 Kritika předidealistických pojetí svobody jakožto nastolení správného východiska

Na samotném úvodu zkoumání se Schelling vyrovnává se dvěma nedostatečnými pojetími svobody. První pojetí, označované Schellingem jako *bláznivé*, chápe svobodu jako libovůli i nahodilost. Toto pojetí považuje za poukaz svobody to, pokud se člověk bez jakéhokoli důvodu pro něco rozhodne pouze proto, že tak chce, aniž by se ptal na jiný určující důvod než toto chtění samo. Takovéto pojetí v podstatě tvrdí naprostou nahodilost lidských jednání a podle Schellinga by neodlišovalo člověka od zvířete, pouze s tím rozdílem, že zvíře přehledně rovnováže motivů, tedy stavu nerozhodnutosti, nemůže uniknout libovolným rozhodnutím jako člověk. Proti tomuto pojetí se právem staví determinismus, který tvrdí, že neznalost motivu naopak spíše poukazuje k tomu, že každé jednání je předem určeno příčinami, které nejsou v moci jednajících. Schelling však odmítá obě pojetí jako zdánlivá. Jejich společnou chybou je (byť za nemožnosti jiného pojetí by dal přednost determinismu), že neznají tzv. *švýcarskou nutnost*,¹⁴⁶ která pramení v inteligibilní bytnosti jednajících, a umísťují svobodu do empirického světa, kde tato podle Schellinga není možná.

3.1.2 Inteligibilní bytnost jako princip svobodného jednání neboli formový pojem svobody

Podobně jako Kant umísťuje i Schelling svobodu do inteligibilní sféry, kde šje inteligibilní bytnost každé věci a zvláště člověka vnímá kauzální souvislosti jakož i vnějškově i nadřazeně.¹⁴⁷ Z této věčné inteligibilní bytnosti plynou jednotlivá primárně dobrá nebo zlá jednání:

„Svobodné jednání přímě vyplývá z inteligibility člověka. Je však nutno jednatím určeným, například bychom uvedli to nejbližší určení (*das Nächste*), je buď jednatím

¹⁴⁶ Spis o svobodě, s. 383.

¹⁴⁷ Tamtéž.

dobrým anebo zlým. Í svobodné je pouze to, co jedná jen podle zákon své vlastní bytnosti a není ur ováno, a zvn j-ku i zevnit , ní ím jiným.õ¹⁴⁸ (vlastní p eklad P.A.)

Tyto citace prozrazují n které aspekty inteligibilní bytnosti lov ka a jejího vztahu k jednání, které se pokusím rozvinout: Svobodné jednání není v ase a nezávisí na kauzalit v n j-í a vnit ní p írody. Svobodné jednání plyne p ímo (tj. bez jakéhokoli zprost edkování) z inteligibilní bytnosti lov ka, a to podle zákon této jeho bytnosti. To znamená, že bytnost lov ka je Schellingem pochopena jako pravidlo í d vod v-ech svobodných jednání, která z ní plynou a která nejsou nikdy neur ítá. Vzhledem k tomu, že svobodné jednání má d vod odli-ný od pouhé empirické libov le, je tím odmítnuto pojetí svobody jako nahodilé p ekonání stavu nerozhodnutosti, a zároveň tím, že nep ípou-tí vnit ní í v n j-í ur enost n ím jiným nejl bytností samou, je tím odmítnuto chápání svobody ve smyslu empirické determinace. Schelling tedy v inteligibilní bytnosti jednajícího spat uje d vod, který vysv tluje, že následky (tj. jednotlivá jednání) jsou v bec ur íté a že jsou ur íté tak, jak jsou (víme, že nejlíle dobré nebo zlé). Nehrozí v-ak tímto pojetím svobody libov le na inteligibilní rovin ? Jinými slovy, nehrozí, že bychom nahodilost z empirické roviny jen p enesli na inteligibilní rovinu, a totéfl by mohlo platit i ze strany determinismu, tj. není jednající lov k *jen* determinován svou bytností? Tomuto záv ru se Schelling snafl uniknout poukazem k sebeur enosti této bytnosti. Postupuje v t chto krocích:

Nejprve vychází z my-lenky, že inteligibilní bytnost, která je jako flto nezávislá na ase a kauzalit (tj. nem že jí nic p edcházet a nem že být ani ur ená jiným) zcela neur ená, nem že nikdy p ejít v ur ení: šAv-ak od absolutn neur ítého není p echodu k ur ítemu.õ¹⁴⁹ Není-li moflný tento p echod, pak ov-em, jak Schelling vyvozuje, musí být sama inteligibilní bytnost pochopena jako ur ená, ale takovým zp sobem, aby zároveň v této své ur enosti neztratila svobodu, a mohla být tudífl d vodem z ní plynoucích jednání. To pro Schellinga v prvé ad znamená, že ona hledaná ur enost bytnosti nem že být n jak p ívozená z v n j-ku, nýbrfl musí být v ní samé, a to být nikoli jako její ást, ale jako ona sama. Schellingovými slovy: šOna sama (tj. inteligibilní bytnost, P.A.) jako svá bytnost, tj. jako svá vlastní p írozenost, musí být sob svým ur ením.õ¹⁵⁰ O této pouze sebou ur ené bytnosti v-ak Schelling dále tvrdí ó a p ísn vzato, afl zde bych spat oval znateln j-í odklon od Kantova pojetí inteligibilního inu -, že není cosi neur ít obecného, šnýbrfl zcela ur ítá inteligibilní bytnost tohoto

¹⁴⁸ Tamtéfl, s. 384.

¹⁴⁹ Tamtéfl.

¹⁵⁰ Tamtéfl.

lov ka.õ¹⁵¹ Velmi voln bychom to mohli interpretovat tak, že bytnost není cosi obecného, ale je jen tam, a ne asov , kde je *tento* lov k (jako *tento* lov k) a s ním spadá v jedno. Zároveň – jak se vzápětí dovíme, tato individuální bytnost není římsi hotovým, lov ku pouze daným a takto jsoucím před bytím lov ka, nebo to by znamenalo šmít bytí před svou volí a nezávisle na ní, což je i nemožnost¹⁵² a vedlo by to k zvržení – ku přivolené predestinaci lov ka v dobro a zlu,¹⁵³ nyní je přímo vlastním inem tohoto lov ka: šbytností lov ka je bytostn *jeho vlastní in*.õ¹⁵⁴ Pro přiblížení tohoto inu si Schelling vypomáhá korekcí Fichta, který podle Schellinga pochopil inteligibilní in nedostatečně jako akt pouhého uvdomení Já i jako pouhé ideální sebeuchopení, zatímco podle Schellinga je ho nutno pochopit jako bytí, které pouze tuíme před sebeuchopením, a které tedy není mrtvým bytím, ale ani uvdomlým poznáváním. Šje to reálný sebeklad, pravle a vle základu, je-li se sama iní ním a je základem aází v-í bytostnosti.õ¹⁵⁵ Inteligibilní in je tedy pochopen jako vle, která předchází v domému já a která sama ze sebe předreflexivně dospívá k určitosti. Jde tedy o předreflexivní chtění sebe sama, které nutno klást mezi v domé bytí lov ka a nevdomé bytí přirody.¹⁵⁶ Není v domou volbou své vlastní bytnosti, nyní nezvolenou rozhodností, resp. nezvolenou zameností vle, kterou každý lov k projevuje v jednání. Opět je – jinak – eno: To, co lov ka iní tím, kým je (tj. bytnost jakofito in šurující v-echo jeho bytíõ,¹⁵⁷ upravil P.A.), je jakofito v-é s lov kem již od jeho narození, le tak, že jakofito *vlastní in* je právě a jen jím od narození předreflexivně nutně kladeno v jeho jednáních (nebo m-ě být a je jen tam, kde je on a on není nikdy mimo svá jednání), i je – jinak – eno: bytnost je tím, co je kladeno lov kem od narození (by nikoli zcela v domě a ani zcela nevdomě, proto tu-ící pra-vle, proto po ní ve v domě zůstává pocit, viz níže oddíl 3.2.1) a zároveň on jako ten, jaký je ó mohli bychom říci ‘jak ho známe, jaký je’,¹⁵⁸ – je výsledkem tohoto kladení. V tomto nezvykle a komplexně pochopeném inu, zn-ě hořl *ustavi n* vyr- stá bytí lov ka, aniž by ho to zbavovalo svobody a odpovědnosti za tento r- st, se

¹⁵¹ Tamtéž.

¹⁵² Tamtéž, s. 388.

¹⁵³ Tamtéž, s. 387. Je velmi pravděpodobné, že Schelling zde má na mysli jansenistické myšlenkové proudy, v nichž je Bohem dopředu určen, který lov k obdrží tzv. úinnou milost, díky níž dovede v život rozlišovat dobro a zlo, na jehož základ pak může být spasen. Podrobněji k jansenistické koncepci, ovšem v souvislosti s Hegelovou kritikou a inspirací v této problematice ve sporu s jezuitou, viz m- j- láněk ve Filosofickém časopisu (2003) zvl. s. 262-263.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 385.

¹⁵⁵ Tamtéž.

¹⁵⁶ K tomu viz Iber (2004) s. 131.

¹⁵⁷ Spis o svobodě, s. 388.

Schelling domnívá nalézt sjednocení nutnosti a svobody, nebo bytnost jako *Ita* (a nezvolena) je *in m j vlastní*, tj. bytnost je svobodná i určitá, resp. nutná, a tím je vyloučena jak libovůle, tak pouhá determinace na inteligibilní rovině.

Vraťme se ještě v závěru této hlavní části k jednomu problematickému bodu, který jsme v zájmu plynulosti argumentace přehlédli bez povšimnutí. Právě-li Schelling na s. 384, že dobro nebo zlo jsou tím *nejblíže* (*das Nächste*; kurzíva P.A.) určením svobodného nutně určitého jednání, které plyne přímo z inteligibilní bytnosti člověka, nabízí se logicky otázka, co je to *nejvzdálenější* určení, resp. co jsou ta *vzdálenější* určení svobodného jednání plynoucí z bytnosti. Domnívám se, že na tuto otázku lze z Schellingova textu s jistou mírou neurčitosti odpovědět. Schelling totiž níže zmíní uje jako *důsledek* inteligibilní bytnosti také šlechetnost,¹⁵⁹ která by mohla být svým způsobem kandidátem pro to nejvzdálenější určení, a my bychom mohli dovést, že ke vzdálenějšímu určení by náležela taková určení jako sklony, zvyky, zájmy, povahové vlastnosti aj. Problém je ale poněkud v tom, že toto vše nejsou přímo jednání, na jejichž vzdálenější určení se ptáme. Mohli bychom je ale nahlížet jako jednání v širším smyslu, tedy jako jakési záměry druhého řádu¹⁶⁰ (ponechme stranou, co by to znamenalo pro šlechetnost), která provázejí víceméně skrytá jednání v úzkém smyslu. Za přijetí tohoto výkladu by se tedy předchozí vzdálenější určení muselo jednat o všechna taková určení, která bychom od narození prostědnictvím svého jednání v úzkém smyslu (které by mohlo být vždy souhrnně nejblíže posuzováno potud, zda škodí či pomáhá druhým, a potud se lze domnívat, že jakkoliv to neznámá jistota, že že pochází z bytnosti obrácené k dobru i zlu) o sobě vypovídali. Do této skupiny by tudíž mohla spadat všechna taková určení jako schopnosti, sklony, zájmy, vášně, povahové vlastnosti atd., která nám druzí na základě našich projevů popisují jako jen náhodná a jako stálá, vždy však primárně s ohledem na to, zda jednání z nich plynoucí mají relativně stále za následek dobro nebo zlo, za což bychom neztráceli odpovědnost, by by nešlo o morální odpovědnost v silném smyslu. Nezajímalo by nás tedy samo o sobě to, zda někdo je chytrý, pracovitý, zbrklý, lehkověrný, nevěrný atd., ale pouze to, zda tímto vlastnostmi slouží relativně konstantně dobru i zlu. To však neznámá, že by

¹⁵⁸ Tedy to, co z člověka především známe, je ta jeho vlastní bytnost. Tu nám však odhaluje od narození v jednáních (v širokém slova smyslu). Jaký je, známe tedy primárně z jeho jednání.

¹⁵⁹ Spis o svobodě, s. 387. Výrazem šlechetnost překládá Miroslav Petřík Schellingem užitý termín *šKorporization*. Tento termín najdeme u Jakoba Böhma a označuje stav po pádu povodně bezpohlavního nebeského Adama do šlechetné existence, tedy je s ním spojen i záitek pohlavní difference. (K tomu viz Brown [1977] pozn. 67 na s. 137 a k Adamovu pádu zvl. s. 71-73) Nemyslím si však, že je to právě význam pohlavní difference, který by zde chtěl Schelling užitím Böhmovu termínu zdůraznit.

¹⁶⁰ viz Sturma (1995) pozn. 20 na s. 167.

ve-keré na-e vlastnosti, z nichž plyne druhým újma i prospěch, zakládali tuto rozdílnou odpovědnost. Dleřitě je p i takovémto množství určení tolik, že o těch určeních, která by nám nemohla být p ípsána od narození jako jen na-e *a ani bychom je v dospělosti nemohli nijak ovlivnit* (to ověm p edpokládá jistou nutnou míru obeznámenosti se sebou jakožto obecný požadavek, ili povinnost sebepoznání),¹⁶¹ kup . homosexualita, vrozená hloupost, ne-ikovnost, temperament, za ta bychom nemohli být obvi ováni. V tomto ohledu by tedy mohlo být oprávn ě vytýkat n komu n jaké dopu-t ěné zlo slovy šza to m že tvá pohodlnost, zbrkllost, nev-ínavost atd., jako kdyby byl zám r doty něho být p i jednání nev-ínavý, zbrklý, pohodlný, p estože dopustit zlo nezamý-lel,¹⁶² naopak bylo by p ehnané vinit takto kup . jeho šhloupost ě i šne-ikovnost ě, je-li vrozená i zp sobená zcela bez jeho p íin ě. Vzniká pochopiteln ě problém, jaká p esn ě ur ění do takto -í ejí pojaté odpovědnosti zahrnout. Myslím v-ak, že touto vágností není Schellingova koncepce v *hlavní intenci* ohrožena, totiž ukázat, že na-e vina i odpovědnost za jednání, jejichž nejbližšími ur ěními jsou dobro nebo zlo, ko ění hloub ěji než ve v dom ě kontrolovaných aktech, které tak vřlidy mohou mít, pokud v ěec, jen opravný efekt.

Shr me si na záv r pro p ehlednost ty obecné charakteristiky inteligibilní bytnosti, které se v této hlavní ásti odkryly, a poté se podívejme podrobn ěji na konkretizaci, kterou jim Schelling ud luje: (a) inteligibilní bytnost je zároveň svobodná i nutná, tj. musí být jen mnou ur ěná a zároveň musí být ur ětá. Vzhledem k tomu, že jednání z ní plynoucí jsou nejbližše dobrá nebo zlá, lze usoudit, že i její ur ěitost bude spo ívat primárn ě v zam ěnosti k dobru nebo zlu. Touto ur ěitostí zakládá p íitatelnost mých svobodných jednání a zároveň v ní mají tato jednání sv ěj v ase nezvolený základ, a tedy nejsou nahodilá, ani empiricky determinovaná; (b) je bytností tohoto konkrétního lov ka; (c) není ímsi p edch dn ěným a mrtvým, ale je mým vlastním ínem; (d) jakožto ve v ěli ko ěnící p edchází mé empirické sebev domí a jakékoli p íímé založení v reflexi, není tedy v domou volbou.¹⁶³

¹⁶¹ K tomuto aspektu se Schelling vyslovuje p ímo ve druhé verzi *V k řsv ta*: ŠEs ist nicht genug, daß im Menschen Kräfte und Fähigkeiten vorhanden sind, er muß sie *erkennen* als die seinigen und nun erst ist es möglich, daß er sie ergreife, sie zur That und Wirkung bringe. (Weltalter, Schröter, s. 168; kurzíva P.A.)

¹⁶² O n kom, kdo kup . díky své pohodlnosti n co ud lal tak nedbale, že to m lo -kodlivé následky pro druhé, sice ne ekneme, že jeho v domým zám rem bylo spáchat zlo, ale p esto není zbaven odpovědnosti, a to primárn ě za tu nedbalost, sekundárn ě i za to, co z ní vze-lo.

¹⁶³ ŠVe v domí, pokud je pouhým sebeuchopováním a je toliko ideální, se ověm tento svobodný, nutností se stávající ín objevit nem že, jeřto mu stejn ě jako bytnosti p edchází. ín toto v domí teprve tvo í... ě (Spis o svobod ě, s. 386). Velmi podn ětný lánek k této p edreflexivní volb ě sebe sama viz Sturma (1995) zvl. s. 167-170.

3.2 Inteligibilní bytnost jako in jednotlivého lov ka jako rozhodnutí k dobru nebo zlu procházející empirickým sv tem (s. 385-388; s. 57,18-60,1)

Oprávně ní pro to, abych hovořil o druhé hlavní části, je zma na perspektivu zkoumané bytnosti, kterou Schelling naznačuje slovy: šMnohem určit ji a nejen takto obecně platí tyto pravdy v bezprostředním vztahu k lov ku. Co zde Schelling míní určitostí, je patrné, pokud se zamyslíme nad obsahem tohoto úseku a též nad uvozující v toulou k celému zkoumání o inteligibilním inu (s. 382), kde se hovoří o jednotlivém lov ku. Schelling nemíní lov ka obecně, ale konkrétního lov ka ve sv t. Schellingovi jde tedy o tematizaci bytnosti jako inteligibilního inu vlastního konkrétnímu ve sv t narozenému lov ku, a to *natolik*, nakolik je tento vystoupen z nerozhodnutosti do rozhodnutosti k dobru nebo zlu, aniž by to znamenalo jakoukoli empirickou determinaci. Tímto charakterem v né rozhodnutosti bytnosti k dobru nebo zlu se ostatně zabývají všechny příklady, které v této druhé hlavní části Schelling uvádí, počínaje pocitem šbýt takovým od v ností o pes p ípad Jidá-e a dobrého lov ka, kteří nemohou na svém osudu nic změnit, aniž by byli nesvobodní, a koně p vodem kantovským příkladem o d ťské šnáchylnosti ke zlu. D ťlefité je v této části také to, že odhlížíme od nálezení lov ka k lidskému rodu, zajímá nás ist, že bytnost jednotlivého lov ka, procházející empirickým sv tem jako inteligibilní in, je nutně obrácena k dobru nebo zlu.

3.2.1 Rovina příklad o pocit v né takovosti každého lov ka

Pro snadnější přiblížení inteligibilní bytnosti jako inu jednotlivého lov ka ve vztahu k v nosti p esko ím prozatím rozbor úvodní pasáže o jeho vztahu k nerozhodnutosti v p vodním stvo ení a vypomohu si nejprve pro názornost rozbořením pocitu, který nám po inteligibilním inu z stal ve v domí.

Podle Schellinga škařdý lov k zná alespo pocit, ... jako by byl tím, kým je, jíž od v nosti, jako by se tím, kým je, nestal teprve v ase.ō¹⁶⁴ Tento pocit představuje jedinou empirickou stopu po inteligibilním inu v na-em v domí. Pr vodním jevem (jakousi v cí doli nou) tohoto pocitu může být lidská reflexe i omluva za nesprávné jednání: šJsem uř prost takový.ō¹⁶⁵ V této omluvě vidí Schelling zároveň dvojí, jednak

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 386.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 386. Výstižné vysvětlení této reflexe, založené na pocitu 'být takovým od v nosti', podává Hennigfeld: šWenn ich über mein Leben, über die es prägenden Grundsätze und Handlungen nachdenke, dann komme ich an keinen zeitlichen Anfang, in dem die Entscheidung zu meinem je eigenen Wesen gefallen wäre. Ich finde mich gleichsam immer schon vor als den, der ich war und bin.ō (Týř, [2001] s. 104 n.) Jak je patrné, onu bytnost jsem si nezvolil v ase, není tedy volbou ve smyslu volit mezi (a) nebo

p iznání se k nutnosti mého jednání (aspekt nesvobody), jednak p iznání, že jsem jedinou p í inou tohoto jednání, a tedy za n j odpov dný (aspekt svobody). Nutné bylo v tom, že vyplývalo z ur itosti mé bytnosti, tj. bylo vykonáno v souladu s bytností, která je v-ak práv a jen mou bytností, tj. mým vlastním inem (a nikoliv inem n koho jiného), a proto jsem za n j odpov dný, a potud i za ono nesprávné jednání z ní vycházející, za které se v dané situaci, jak míním, omlouvám. P ísn vzato je v-ak tato omluva *vždy* za mou bytnost, a koliv se týká n jakého ur itého jednání. Jde p ece o omluvu za to, že jsem prost takový, a to šprost takovýž zde v podstat míní, že jsem se nezm nil, že opakovan se dopou-tím týchž jednání, a ufl jakkoli daleko afl k mému narození bych cht l toto opakování sledovat. P ípadné výjimky by jen potvrzovaly pravidlo. Je to tedy primárn omluva za v nost, které se nemohu zbavit, že jsem zkrátka sebe-ji nep ekonal. V-imn me si, že ta bytnost je má a zárove v jistém smyslu i cizí.¹⁶⁶ Cizí je v tom, že mám pot ebu se omluvit, a tedy jako kdybych p vodn takto necht l jednat, nebo p vodn jsem cht l dobro, ale nakonec se to vždy zvrátilo díky n emu, co je také ze mne, co je také mé, ale nikoli nahodile mé, ale podstatn .

Schelling dále pojednává totéž téma z hlediska t ch, p ed nimifl se mám pot ebu omluvit. Poukazuje k tomu, že tuto jednajícím p iznanou nutnost nemoci jednat jinak a zárove poci ovanou odpov dnost za jednání mají lidé (šobecný soudž)¹⁶⁷ tendenci p ípisovat každému, a to nezávisle na v ku. Uvádí p íklad lov ka, který jifl od d tství vykazuje natolik silný sklon ke zlu, že lze o ekávat jeho pokračování i v dosp losti, kdy u n j jifl p edpokládáme morální odpov dnost, a kterému p esto druzí lidé p ípisují kontinuáln (nezávisle na v ku) odpov dnost za dopu-t né zlo.¹⁶⁸

(b), a p ece mne nezbavuje odpov dnosti za mé jednotlivé in (a ufl jsou jakkoli rozváflné a jakkoli uv dom lé).

¹⁶⁶ K tomuto momentu, v interpretacích ásto nedocen nému, viz Leinkauf (1998) s. 167.

¹⁶⁷ Spis o svobod , s. 387.

¹⁶⁸ Tento p íklad je nepochybn inspirovaný Kantovou *Kritikou praktického rozumu*, kde jifl objevíme náznaky pozd ji ve spisu o náboženství (viz vý-e oddíl 2.3) zkonstruované teorie inteligibilního inu. Kant zde praví: ŠExistují p ípady, kdy lidé ukazují od d tství, dokonce i p í výchov , která zárove byla jiným prosp -ná, p esto tolik rané -patnosti, a tak pokračují afl do svých muflných let, že jsou považováni za rozené zlosyny a celkov , co se tý e zp sobu my-lení, za nepolep-itelné, a p esto je pro jejich chování a jednání soudíme práv tak, jejich zlo iny jim práv tak klademe za vinu, ano oni (jako d ti) sami považují tyto výtky natolik za zcela od vodn né, jako kdyby z stávali navzdory p ípisované jim beznad jné p írodní povaze své mysli stejn odpov dní jako každý jiný lov k. To by se nemohlo stát, kdybychom nep edpokládali, že v-e, co vzejde z jejich libov le (jako bezpochyby každé zám rn podniknuté jednání) má za základ svobodnou kauzalitu, která vyjad uje od raného d tství sv j charakter ve svých jevech (jednáních), jefl odhalují prost ednictvím jednotvárnosti chování ur itou p írozenou souvislost, která v-ak ne iní nutnou zlou povahu v le, nýbrfl je spí-e následkem dobrovoln p íjatých zlých a nem nných zásad, které iní / lov ka/ jen o to zavrfleníhodn j-ám a trestuhodn j-ám.ž (Kritika praktického rozumu, s. 171) V-imn me si zvl. e i o šdobrovoln p íjatých zlých a nem nných zásadáchž, které musíme p edpokládat i v d tském v ku.

Pokusme se je-t trochu z stat u tohoto Schellingem pov-imnutého a spekulativn uchopeného faktu z na-í b flné zku-enosti. Ve ejné hodnotící soudy typu što by nebyl onō, štakový byl dyckyō, štoho nezm ní-ō, i vý itka špro se-takový?ō (které se dají dále rozvíjet a konkretizovat jedno- i vícemístnými predikáty typu šsobecō, šřlvanilō, šdobrák od kostiō apod. a které pak lov ku z stávají ve sfé e obecna ó ponechme nerozhodnuto, je-li tím obecnem rodina, kmen, -kolní i pracovní kolektiv apod. - v t-inou po celý řlivot) sv d í o takovéto ve ejností kařdému bez rozpak p ipisované odpov dnosti za to, jaký je. V t chto soudech tak vlastn hodnotíme bytnost ur itého lov ka, kterou nám tento odhaluje svým jednáním s ohledem na to, zda z ní vychází druhým dobro i zlo. To znamená, ře v t chto soudech o druhém, jakkoli nad tím nijak nep emý-líme, pojmáme druhého zcela samoz ejm jako toho, kdo jedná v souladu se svou bytností, tj. kdo má vinu na tom, ře je takový, ře se nám takto ukazuje (vhodn schellingovsky e eno: ře se nám takto zjevuje). Dále si pov-imn me téřl toho paradoxu, ře ona v jednotlivých jednáních stvrzovaná bytnost, tj. to v n opakované chování n koho reflektované spontánn ve ve ejných soudech, je námi zároveň chápáno jako nemající n jaký po átek v ase, totiž jako by ´n kdy´ n jaké empirické okolnosti zp sobily, ře doty ný ařl od tohoto ´n kdy´ takto jedná, nýbřl chápeme to, jako by doty ný byl takový v n , a tedy z hlediska b řlných p edstav o svobod nemohl mít n kdy mořlnost rozhodnout se pro to, z eho ho nyní viníme.^{169 170} P esto mu paradoxn p ipisujeme vinu tak, jako by se pro to n kdy sám v dom rozhodl.¹⁷¹ Je to v-ak

¹⁶⁹ Z Hegelova hľadiska bychom v tomto paradoxu mohli spať ovať tzv. šsofistiku b flné p edstavyô, neboli rozpor tzv. zdravého ľudského rozumu. (D jiny filosofie I, s. 8.). Tato sofistika by spo ívala v na-em p ípad v tom, fl zdravý ľudský rozum p íjímá za samoz ejmou pravdu, fl býť svobodný znamená moci se v dom rozhodnúť medzi (a) alebo (b). Nicmén práv v onom obvi ování n koho z toho, fl je vlastní vinou stále takovým, tuto p íjatou pravdu op t vyvrací. Tento rozpor si v-ak zdravý ľudský rozum neuv domuje, nicmén flje tak (a ono obvi ování je jen jednou z podob tohoto fltí, nikoliv n jakou uv dom lou reflexí!), jako by platily ob pravdy. Teprve Schellingova reflexe nám tento rozpor zdravého ľudského rozumu p ívádí k v domí a spekulativn plodn uchopuje.

¹⁷⁰ Oprávněnost tohoto obecného soudu lze pozorovat i na tom, pokud by n jaké jednání lov ka s jeho bytostí nesouhlasilo. Takové jednání nás teprve udiví, nebudeme mu chtít v ít, coř povede automaticky ke zkoumání, zda se snad opravdu nezm nil. A jak budeme postupovat? Pochopiteln ě do tohoto zkoumání budou pat ít p edev ím dal í iny doty něho, a pokud nebudou vykazovat kontinuitu s tím p ekvapivým jednáním, pak se jen potvrdí platnost na ěho soudu o jeho v ěné bytosti. Teprve pokud by se nepotvrdilo, mohli bychom mluvit o obratu, a uřl v pozitivním í negativním smyslu, který musí být sice moflný, ale jeho skute nost je vřl dy nejistá (k tomu viz vý ě oddíl 2.4 o Kantovi).

¹⁷¹ Z tohoto hlediska by ovšem byl nedostatek nýpříklad Jacobse (1995) na s. 129, který uvádí pro pochopení inteligibilního inu. Jacobs se pokouší onu zároveň nutnost a svobodu spojenou v inteligibilním inu piblížit touto analogií (parafrázuji): mé rozhodnutí úastnit se na kolokvii má pro mnutně dle sledky (píjít na určité místo, přednášet a diskutovat v jistém pořadí), o nichž sotva rozhodují, nicméně přesto, že je nevolím, tak se necítím nucen, nýbrž svobodný. Mé přívodní rozhodnutí k úasti na kolokvii toto vše tak jako nutně zahrnuje. Takovéto přívodní rozhodnutí, z něhož pak rozumíme celému fluvotu (tj. i všem v něm zahrnutým jednáním) jako svobodnému, tvrdí podle Jacobse Schelling. Jacobsova intence je správná, ale analogie v jednom důležitém bodě pokulhává. Její neilustrativnost tkví v tom, že předpokládá mé rozhodnutí úastnit se kolokvia, které již spoluzahrnuje ony nutně dle sledky jako oekávané, resp. v dané (jakkoli snad neurčité). Některé takovéto u inteligibilního inu neplatí. Paradox

p vodn j-í vina neř ta, kterou p ipisujeme dosp lému svéprávnému lov ku, o n mřl p edpokládáme, ře má vřdy p i jednání rozli-ovat dobro a zlo, a tedy nehled k tomu, jak siln u n j bylo v d ní dobra a zla rozvinuto k poznání, ho považujeme z principu za viníka.

To ale neznamená, ře by zde Schelling toto principiální rozli-ující v d ní dobra a zla odmítal natolik, ře by lov k nebyl odpov dný za jednotlivé zlé iny. Schellingova úvaha chce spí-e je-t prohloubit ono p edpokládané principiální hledisko o jiné rovn řl neempirické hledisko: Podobn jako pro ono principiální hledisko je i pro Schellinga podruřná otázka, do jaké míry rozli-ují empiricky p i jednání dobro a zlo. Stejn tak je pro Schellinga podruřná i otázka, zda se v sob neklam p i rozli-ování dobra a zla i zda v tom neklam druhé, řsa pokrytec, jeho cílem je p edev-ím, aby zd raznil hlub-í řpjatost lov ka s jeho jednáním, aby zohlednil vrstvu, kde je takový klam z principu nemofřný, a p ece se v ní toto rozli-ení řiřl rodí, a to nikoli bez zavin ní lov ka, by jeho vina je-t nevystoupila do roviny v domí, které takové p ípadné triky p ed druhými a p ed sebou umofř uje. Schelling nás tak svou koncepcí v dom nezvolené viny nep ímo motivuje, ře kdyřl si uv domíme, jak řsme jakořto lidé na tom, m řleme se teprve pokusit o obrat, zatímco bez tohoto uv dom ní řsou ve-keré na-e pokusy o dobrý a spokojený řřivot jen povrchní a fragmentární. Jde mu tedy spí-e o d raz na p edmorální svázanost mne s mým jednáním, která teprve umofř uje samotnou morální p i itatelnost dobra a zla v silném slova smyslu, a potud p edchází jakékoli právní i etické omezení odpov dnosti na v k,¹⁷² jak je tomu kup . v Hegelových *Základech filosofie práva*.¹⁷³

tohoto řinu je práv v tom, ře ani jednou jsem nem řl mořnost volit, a tedy cosi o ekávat, a p ece je t eba chápat celý m řřivot, a to znamená ve-kerá v n m u řn ná jednání, jako svobodný. Jinak e eno: U inteligibilního řinu nem ře být řládne rozhodnutí spojené s o ekáváním (!), nebo nejde o v domé rozhodnutí a o jeho nutných d sledcích se dovídám ařl skrze má jednotlivá jednání, a to jednak od druhých (ve ejný soud) a jednak reflexí na pocit řbýt takovým od v nostíř. Ten pocit ři ten ve ejný soud druhých je vlastn řisté kriterium o kvalit ě bytnosti. Na obhajobu Jacobse nutno ov-em dodat, ře v pozd ř-ím řlánku k řématu inteligibilního řinu se řiřl tohoto zkreslení nedopou-ří (Týřl [2004] zvl. s. 94).

¹⁷² Vhodný a oproti vý-e uvedenému p řkladu z *Kritiky praktického rozumu* podstatn řázorn ř-í p řklad pro pochopení Schellingovy motivace nalezneme v Augustinových *Vyznáních* (s. 21), kde Augustin ří ř, jak pozoroval kojence, který řcelý bledý závistí pohřříř trpkým okem na svého soukojenceř (mřrn upravil, P.A.), jenřl je práv kojen. Z hlediska Schellinga ten řávistivý kojenec není jen determinován okolnostmi, ale je řiřl zde svým vlastním řinem, a tedy za řávist odpov dný. Pokud tuto a podobné události vylořříme jako jen p řrozené, cořl řist řze, tak budeme mít podle Schellinga řřen povrchní znalosti o lov ku v sob a mimo sebeř (Spis o svobod , s. 388).

¹⁷³ Podle Hegela m ře být morální v řlí, která má řediná právo zv n ř-ovat a realizovat své p edstavy o dobru a zlu a které ří jako řásledky mají být p i řeny, jen dosp řý, řj. svéprávný lov k (*Základy filosofie práva*, ř 120, Poznámka; také ř 132).

3.2.2 Inteligibilní bytnost jako in jednotlivého lov ka ve vztahu k prvnímu stvo ení

Vra me se nyní na začátek druhé hlavní části před Schellingovy příklady a pokusme se porozumět úvodní tematicky Bohaté pasáži:

Šlovk, ... , je v prvodním stvo ení bytnost v nerozhodnutosti (což lze myticky znázornit stavem nevinnosti a prvotní blaženosti, která předchází tomuto flivotu); rozhodnout se může pouze on sám. Ale je nemožné, aby toto rozhodnutí spadalo do asu; je mimo věchnost a je tudíž zároveň s prvním stvo ením (a jako in se od tohoto prvního stvo ení liší). Šlovk, třebaže zrozený v ase, má místem svého stvo ení po átek (centrum). in, kterým je určen jeho flivot v ase, nep íslu-í asu, le v nosti: nep edchází flivotu ani asu, nýbrž asem (jenž nad ním nemá moci) prochází jako in ze své p írozenosti v ný. A tímto inem také sahá flivot Šlov ka afl na sám po átek stvo ení; proto je Šlov k skrze tento in mimo věchnost stvo ené, je svoboděn a sám v ným po átkem.¹⁷⁴

V tomto tematicky pestrém úryvku Schelling naznačuje několik významných souvislostí, které prohlubují již získaná ur ení inteligibilní bytnosti jednotlivého Šlov ka a jejichfl interpretaci bude postupně v nován zbytek druhé hlavní části. Nejprve se pokusím o jeho souhrnnou interpretaci.

Schelling v citovaném úryvku tvrdí, že bytnost jednotlivého Šlov ka, pochopená jako in, je zároveň s inem stvo ení, ale od něj odlišná. Odlišnost spo ívá v tom, že v prvodním neboli prvním stvo ení je jednotlivý Šlov k nerozhodnutý, tj. doslova bez bytnosti (myticky stav nevinnosti a blaženosti). To znamená, že ur it bytnost může jen on sám. Toto jeho ur ení bytnosti, tj. rozhodnutí k dobru nebo zlu, není v ase, ale je sou asn s prvním stvo ením, resp. pon kud paradoxní, a přece nanejvýš výstižně formulováno: je sou asn s ním samým jakožto šjsoucímž bez své bytnosti. Oba dva, tj. on jako nerozhodnutý a on jako rozhodnutý se tedy liší pouze z hlediska inu, a nikoli z hlediska asu. V nost tohoto inu, který zakládá svou odlišnost od sebe sama jako nerozhodnutého a který není asem dot en, nazna uje Schelling zejména formulacemi o jeho šprocházení asemž a šsahání afl na sám po átek stvo eníž. Protože není v ase, nem může předcházet tomuto empirickému flivotu, jak by m li svým zp sobem sklon tvrdit kup . stoupenci predestinace¹⁷⁵ a jak to chápe vřdy mytické podání. Předcházení nelze tedy chápat doslova asov , ale tak, že tímto svým asem procházejícím inem, tj. touto rozhodnutostí k dobru nebo zlu, sahá tento Šlov k narozený v ase afl na po átek

¹⁷⁴ Špis o svobod , s. 385.

stvo ení. To bychom mohli pochopit svým zp sobem oprávn ěn tak, ťe sahá ať do stavu Boha p ed t ěm, neť se B ěh rozestoupil na základ a existující, tj. ať do stavu indiference i bezedna. P i tom v-ak m ějme stále na pam ěti, ťe v-e toto (tj. rozestup i sebeuchopení lov ka) prob ěhlo na v ěnosti, tj. ťv jedin ěm, magick ěm naráz ě. ¹⁷⁶ Vypadá to tedy v podstat ě tak, ťe první stvo ení vy-ťo z prapo áte ní indiference a do stavu indiference se v podob ě nerozhodnutosti tohoto lov ka k dobru a zlu vrátilo. ¹⁷⁷ Jeho cíl, tj. stav nerozhodnutosti i indiference, je v tomto smyslu *staro-nový* po átek. Na tomto staro-novém po átku jako by v-e za ínalo znovu. Av-ak protoťe první stvo ení je v ěné, tak zde není jiný pokrok neť ten, ťe principiální struktura prvního stvo ení se opakuje na vy-í rovin ě, tj. rovin ě jednání. Toto jednání je v-ak zároveň ur ěté, tj. obrácené k dobru nebo zlu. Moment rozestupu indiference do dvojnosti princip ě, které jsou nutné ke zjevení, znamená proto zároveň výstup kaťd ěho lov ka do nerozhodnutosti a zároveň v tomto ěm momentu se kaťd ě lov k uchopil v n ějak ě rozhodnutosti. Z hlediska rozhodnutosti ě eno: inteligibilní ěn jednotliv ěho lov ka je nutno pochopit jako p ětaťení si ur ěté bytnosti (kterou v-ak nelze reáln ě od tohoto p ětaťení odd lovat, leda v abstrakci) z prapo áte ní indiference, nebo tato indiference je v *t ěmťe okamťiku* i indiferencí, resp. nerozhodnutostí vyvstav-í v prvním stvo ení, ¹⁷⁸ p i emť cílem tohoto p ětaťení by m ěla být zároveň indiference rozvinutá, tj. pln ě manifestovaná láska, spojující v-echny samostatn ě rozhodnut ě, tj. ze sebe diferencované. Patrn ě nejvhodn ěj-í znázorn ění tohoto jednorázov ěho, a p ěce (pro nás) postupujícího procesu, nabízí metafora kruhu: Výstup nerozhodnut ěho lov ka v prvním stvo ení lze pochopit jako opis kruťnice, která se vrací na místo, odkud vy-la, tj. do po áte ní indiference dobra a zla. Nyní sice jakoby v-e za ínalo znovu, ale protoťe první stvo ení je v ěné, tak zde

¹⁷⁵ Tamt ěťl, s. 387.

¹⁷⁶ Schelling hovo í o tom, ťe se lov k chopil v prvním stvo ení v ur ěté podob ě, kde je ťsvrchovaný soulad a nic tu není odd leno a nenásleduje po sob ě tak, *jak to musíme p edvést* (kurzíva P.A.), nýbrť v d ěív j- ěm spolupracuje jiťl pozd ěj-í a v-e se d ěje zároveň v jedin ěm, magick ěm naráz ě ě. (Tamt ěťl, s. 387, vlastní p ěklad) Tento výrok se m ě zdá nazna ovat pom ěrn ě jasn ě dv ě perspektivy, které nutno rozli-ovat a které n ě kdy ke své -kod ě Schelling neli-í. Onou kurzívou zd razn nou v tou m ění podle mne Schelling p edev- ěm *zp sob* svého podání, tj. *de facto* ná- zp sob kone ěného chápání, které si ono Boff ě magické ťnaráz ě dovede p edstavit jako skute ěn ě jen postupn ě, tot ěťl jako zprvu indiferenci, pak dualitu princip ě, stvo ení sv ěta, rozhodnutí lov ka atd., anebo v mal ěm jako sled potencií v p ěrod ě od materie aťl po lidského ducha. (Sekundárn ě ale m ěťe m ěnit i ád empirického sv ěta, kde d ěív j- ě p edchází pozd ěj- ěmu a jehoťl je ná- zp sob chápání svým zp sobem odrazem.) Naproti tomu z hlediska Boha, tj. na v ěnosti, se v-e toto odehrálo najednou. Je sice moťno nam ětnout, ťe si toto myslíme z hlediska Boha vlastn ě také najednou. Ale v tom je práv ě na-e nedokonalost, ťe si to pouze myslíme, nicm ěn reáln ě to pro nás takto najednou jako pro Boha být nikdy nem ěťe. ád ťd ěve ě a ťpozd ěj ě, který musím dodrťťovat v reáln ěm sv ět ě i v my-ťlení, jakkoli toto se zd ě nejznateln ěji v aktu intuitivního uchopení celku tomuto ádu unikat, ale svou odkázaností na sd ělitelnost a p ěťlu-n ěý znakov ěý systém je jiťl tomuto nejzaz- ěmu p ěb ěťťení k Bohu prov ěťdy vzdáleno, pro Boha neplatí.

¹⁷⁷ K tomu ťiťťek (1996), s. 31 n.

není fládný jiný pokrok, nejlíhle struktura zjevování se opakuje na vyší rovině. Dlehlitost této soustředné vývojové koncepce, která vylučuje čas, spoívá v tom, že jednotlivý lovík je skrze svou bytnost vyvázán z jakékoli determinace Bohem vyjma samotné duální struktury, jíhlí je však podrobena vě, tedy i Boh, má-li existovat. A tedy jenom takto pochopená svoboda je pro Schellinga skutečnou svobodou.

Podíváme se nyní ještě podrobněji na naznačené souvislosti. Jednak (3.2.3) si všímneme hlouběji toho, jak se inteligibilní in vztahuje k času; a následně (3.2.4) si ukáflíme, jak funguje jako moment přechodu z nerozhodnutosti do rozhodnutosti, tj. přechodu mezi věnostmi.

3.2.3 Inteligibilní in jako procházející časem a sahající na počátek stvoření

Poměr inteligibilního inu k času je nej názorněji vyjádřen formulací, že hnedchází í čas, nýbrflí časem í prochází jako in ze své přirozenosti v nýd, méně názorněji pak tvrzením, že skrze něj šsahá flivot lovíka aflí na sám počátek stvoření, pomínu-li další synonymní tvrzení. Tato určení jsou tím, co bychom mohli označit přirozeností, resp. vlastním šbytímō inteligibilního inu. Procházení časem a sahání na počátek stvoření nejsou tedy jeho dlehlkem, tak jako jsou v jistém smyslu jeho dlehlkem jednotlivá jednání, ale on sám je toto časem procházející sahání na počátek. Pro blížší pochopení tohoto bytnostného charakteru si předbflíh výpomíflíme citací z druhé verze *V křsvěta*, kde Schelling uchopil specifickou časovost inteligibilního inu diferencovaněji nejlíhle zde:

šA proto zapadá onen práin, který přechází věm jednotlivým jednáním a skrze který je lovík tím, kým je, hned bezprostředně poté, co byl z překypující svobody u in n, do noci bezv domí. Není jako in, který by poté, co jednou začal, op t mohl přestat, ale *je ustavi n nikdy nepřestávajícím inem, a nemífl se proto nikdy op t stát v domím*. Kdyby on m m l lovík v d t, tak by se muselo v domí samo vrátit zp t do nicoty, do neomezené svobody, a op t přestat být v domím. ... Onen in jednou u in n je v n u in n.¹⁷⁹ (kurzíva P.A.)

¹⁷⁸ Proto Schelling praví, poté co naznačil nutnost rozhodnutí, že lovík šnikdy nemífl ze své nerozhodnutosti vyjít, nebo jest nerozhodnutostí.ō (Spis o svobodě, s. 374)

¹⁷⁹ Weltalter, Schröter, s. 183-184. šSo versinkt jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende Urthat, wodurch der Mensch eigentlich Er Selber ist, unmittelbar, nachdem in überschwenglicher Freyheit gethan, in die Nacht der Bewußtlosigkeit. Sie ist keine That, die einmal geschehen wieder aufhören könnte, sie ist eine beständige eine nie aufhörende That und kann darum nie wieder vors Bewußtseyn gebracht werden. Sollte der Mensch um sie wissen, so müßte das Bewußtseyn selbst in das Nichts, in die unumschränkte Freyheit zurückkehren und wieder aufhören als Bewußtseyn. í Jene That, einmal gethan, ist ewig gethan.ō

Z této citace je na první pohled patrné, že jsem procházející sahání na počátek stvoření znamená šbýt ustaven nikdy nepřestávajícím inem, a nemoci se proto nikdy stát v domýmō. Spojení nepřestávání a nemohlosti uvnitř domní naznačuje, že nepřestávání inteligibilního inu nelze chápat jako nějakou prostou empirickou přítomnost (jako by se děl každým okamžikem), kvůli bych se mohl opakovaně vztahovat tak, že vždy rozliším v toku času nějaké 'před' a nějaké 'potom', a takto se jej zmocním, ale jde o to, že onen in přítomní jako v minulý¹⁸⁰ (šjednou uvnitř je vnitř uvnitř). A právě tím, že je v minulý, totiž stále před jakýmkoli bodem, na který mě máme poukázat jako na šte ō, štedyō (i štedyō by vlastně bylo přítomné z hlediska časové teorie *V křesťanské*, a tedy nikoli skutečně minulé),¹⁸¹ totiž před jakýmkoli takovýmto bodem vždy již minulý a nikdy se nemohoucí znovu zpřítomnit, je základem (tak jako je základ v Bohu základem veškeré existence, veškerého zjevování, aniž sám zjevný (!), nebo jeho temnota je již vždy překryta určitou mírou zjasnění) i mého empirického bytí. Z tohoto hlediska pak musí platit, že nikdy není možné, aby si člověk tento jím ustaven před kterýmkoli jednáním již vždy vykonaný in přiměl uvnitř domil. Pokud bych si ho uvnitř domil, automaticky bych přestal být tím, v čem mne zakládá, totiž přestal bych být takový, jaký jsem.

Nemohlost si inteligibilní in přiměl uvnitř domit, a koliv nás ustaven zakládá, si máme *do jisté míry* připodobnit k nemohlosti pozorovat svůj přechod z bdění do spánku i naopak. Jakmile bych totiž mohl nazít mez přechodu, nemohl bych být ani bdící, ani spící, a protože lidské bytí je - zjednodušeně - buď bdící, nebo spící, nemohl bych vůbec být. Pokud nikdy neusnu, předpoklad pozorování, nemám co pozorovat, jakmile usnu, již jsem onu mez propásl. Ta mez přechodu nám musí vždy uniknout, a přesto zpětně víme, že jsme jí v era bezprostředně před usnutím museli projít. V tomto věném unikání a zároveň nutnosti jí každodenně procházet jako by nám byla přístupná jen jako v minulá. Pro věn? Protože i když zakládá bdění, z jeho hlediska je sice spánek minulost i budoucnost, tak samotnému bdícímu v domí, poítajícímu toto jednoduché časování (spánek ó bdění ó spánek jako minulost ó přítomnost ó budoucnost), není nikdy přítomná, a nemáme se tedy stát ani minulá, ale je leda v minulá (popř. v budoucí). Mohli bychom tedy závrem věst tuto analogii: Tak jako inteligibilní in prochází jsem, jím nedotčen, a právě proto zakládá mé empirické v domí, tak i mez mezi bděním a spánkem prochází můj v domím, a

¹⁸⁰ K tomuto pojetí minulosti viz Fišek (1996) s. 32-33.

přesto si ji nemohu nikdy uvědomit, čímž právě zakládá zdar onoho přechodu, tj. samotnou diferenci mezi spánkem a bděním. Jde však v nich o kterékoliv ohledech o nepřesnou analogii, by v demonstraci zvláštní časové charakteristiky šinu do značné míry oprávněnou. Abychom viděli lépe tyto nepřesnosti, pokusme se ji ještě chvíli hájit.

Svým způsobem Schelling chápe inteligibilní šin jako základ (i v širokém smyslu špířinu), který si nelze nikdy přímou uvědomit, přímou ho spatřit, zůstává po něm, jak jsem viděl, spíše jen tušení, pocit, v širokém smyslu švédni, fle se udál a fle patřím. Nicméně přesto anebo právě proto mne ustaví a zakládá v tom, kým jsem, a takto i spoluzakládá jednotlivá jednání, která z této mé určitosti plynou. V tomto smyslu jsou tedy má určitost a z ní vycházející jednání následky a on špířinou, jakkoli jde o zvláštní přímou, nebo je to mým a jen mým a nikoho jiného. Abychom nyní mohli uinit srovnání s nepozorovatelným přechodem do spánku, tak analogicky k inteligibilnímu šinu musíme nyní jako základ pochopit náležitý substrát i to jako organismus, které v podstatě idí přechod z bdění do spánku a naopak. V tomto smyslu musíme dokonce říci, fle usnutí a probuzení jsou inoty, které jakožto přímoty zakládají své následky, totiž bdění a spánek, avšak nikdy si tyto inoty přímou neuvědomujeme, nikdy je přímou nemůžeme pozorovat. A podobně jako inteligibilní šin není šim vnímám, ode mne odděleným, není ani to šim cizím, ale je šim a jen mým, totiž je to mé to. Já jako v domě i já jako spící jsem výsledkem šinu svého to, který mne vždy přechází. Přicházím k sobě a jsem si sobě vzat skrze tento šin, který musí mít *své vlastní vidění*, by nikoli zcela v domě, ani zcela nev domě.¹⁸¹ Jinými slovy, mé to nemůžeme být bez jistého povdomí o sobě, jistého sebe-regulujícího pocívání, není širý mechanismus, a není ani sebev domě, v tomto smyslu je výraz šin pro označení usnutí i probuzení i vhodný, nebo tam, kde nevládne širý mechanismus, lze předpokládat jakousi míru svobody, jakkoli nepatrnou. Nicméně já jako v domě nemohu nikdy přímou vejít do tohoto vidění, které je to vlastní a které jedná tak, fle mne uspí a následně probudí, ale i na mnoho jiných způsobů, které zde jistě není nutné rozebírat. Přesto všechno jde o mé to, mé vidění, a

¹⁸¹ K tomuto nedostatku němu pojetí minulosti se vztahuje kupříkladu tento Schelling v výroce: „Zdá se, fle mnozí neznají jinou minulost než tu, která každým uplývajícím okamžikem narůstá právě o tento okamžik a která zjevně sama ještě není minulá, tj. oddělená od přítomnosti.“ (V knize sv. 21)

¹⁸² Jakkoli tyto úvahy o tole jako svým způsobem vidoucím mohou připadat spíše fenomenologicky založené, a tedy Schellingovi vzdálené, nelze neupozornit na Schellingovo pojetí organismu z období přirodní a identitní filosofie. A koliv organismus není sebev domě, není ani nev domě, ale má své vlastní vidění a je do značné míry seberegulující a soběstačný, a tedy jej lze pochopit jako přebraz sebev doměho ducha, bez něhož jakožto základu by tento duch nebyl skutečný. Organismus dovede kupříkladu nahradit porušenou část, přeměnit vnímání materií na součást sebe sama apod. Viz kupříkladu System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, § 210, s. 403.

dokonce nad ním dostávám určitou moc, jakkoli je mi toto mé-jeho vidění v nás přímo nepřístupné. Tuto moc lze vidět asi nejlépe na tom, že i když mne tento činem probuzení pouští do v domí a stále ho i poté (tj. v-echny další uv dom lé iny), dokud mne sob neodejme činem usnutí, zakládá, tak nyní přejímám vládu já, ba má moc nad tím lemm se m že stát do jisté míry absolutní - sebevraždy. V tom se ale paradoxně jen dokonale usvědčí z toho, že bylo *mým* tím lemm. Jen jsem mu jaksi odňal kompetenci mne uspávat a probouzet atd. a sobě onu moc, kterou mi dávalo probuzení. Vidíme tedy, že analogie s inteligibilním činem má svou jistou oprávněnost, nicméně zaměříme se nyní i na její nedostatky.

Oproti inteligibilnímu činu je zde ten rozdíl, že činnost (mluvím nyní o obou činech, tj. usnutí a probuzení zjednodušeně souhrnně jako o jednom činu) se odehrál tolikrát, kolikrát mne uspal a probudil (budeme-li chápat zjednodušeně narození jako probuzení, pak jediná výjimka z této početní rovnováhy by byla smrt ve spánku), naopak inteligibilní činnosti se udál jen jednou. Další odlišnost je v tom, že činnost se udává v biologickém řádu mého těla jakožto organismu, který je zase součástí řádu, tedy velmi volně řečeno empirického řádu (mám na mysli řád způsobů otáčení země), zatímco inteligibilní činnosti není v žádném řádu, ale empirický řád zakládá. Patrně poslední a svým způsobem *nejdůležitější* rozdíl spočívá ovšem v odlišnosti následků obou činností: na jednu stranu sice platí, že u obou činností z následku (spánek a bdění u činnosti, jednotlivé jednání u inteligibilního činu) usuzují na to, že probíhá, avšak jednotlivá jednání mají vždy kvalitu dobra nebo zla, což u usnutí a probuzení jakožto následků uplatnit nelze. Tento rozdíl je podstatný, nebo díky určitosti inteligibilního činu mohu mít onen pocit, že jsem takovým věcem, zatímco po činu probuzení takový jednoznačný pocit nutnosti, který by mne spojoval s vlastní věcností, nemám.

Po tomto přiblížení konstitutivní role inteligibilního činu analogií s tělesným aktem usnutí a probuzení se je třeba závěrem pokusím o způsobení specifického řádového charakteru inteligibilního činu. Pokud Schelling praví, že inteligibilní činnosti prochází řádem a že skrze něj sahá člověk na počátek stvoření, tak to neznamena chápat počátek jako bod v sukcesivně pojaté minulosti,¹⁸³ v němž byl teprve svět a s ním řád stvoření,¹⁸⁴ a tedy být takto v takovémto případě takovýmto bodem v minulosti, ale znamená to být tímto činem ustaven zakládán tak, že ho v nás vždy už chci, vždy ho přitahují

¹⁸³ Proto Schelling praví, že inteligibilní činnosti poukazuje na život přede tímto životem, šby přechodnost tohoto života zajisté nelze myslet řádově ...ě. (Spis o svobodě, s. 387).

¹⁸⁴ Toto stále je a vždy byl problém těch moderních vědeckých úvah, které mají tendenci chápat řád jako objektivně a nezávisle na vztahu k vědomí, tj. jako cosi, co tu bylo ještě před vědomím (kupř. teorie velkého třesku).

v každém svém inu, kterým jako bych vždy sahal až do prapořte ní indifferencie, kdy a kde je – nic neexistovalo, nic nebylo určité. (Podobně jako kdyby všechny mé další v domě akty po probuzení pouze svým charakterem, *je jsou v domě*, souhlasně prodlužovaly onen in probuzení, který nebyl v mé moci, a ke mně nutně patří, ale já s ním právě v jejich v doměm vykonávání nutně souhlasím. Tento nutný souhlas si lze nejlépe uvědomit na tom, pokud bych se kupříkladem požitím silné dávky rohypnolu, nebo i tato má vzpoura jakofito v domý akt by byla v podstatě jen takovýmto prodlužovaným souhlasem s inem probuzení. Rozdíl je zde jen ten, že z jiného hlediska ovšem významný –, že samotný fakt, že jde o v domý akt, nelze nijak hodnotit z hlediska dobra a zla.) Procházení sásem jakofito sahání na pořátek stvoření je tedy nutno pochopit jako ustavičné drání se do řádu, do empirické přítomnosti, k němuž ovšem potěbuje můj souhlas. Protože je však mou bytostí, je vlastně vždy již odsouhlasený, a to v mých jednáních, která z té bytnosti s nutností plynou. V každém takovém mém jednání stvrzuji svou bytnost, tj. v těchto mých svobodných jednáních nikdy ten in nepřestává, a takto se v něm opakuje pořátek, tj. ze svobody, z indifferencie, z bezděka je přitahována stále nutnost, resp. určitost mé bytnosti. Tolik tedy specifický vztah k řádu u inteligibilního inu, přičemž jsme se letmo dotkli koncepce řádu, kterou ve spisu o svobodě explicitně nenajdeme.

Nyní je třeba zbývat hlouběji rozvinout, co to znamená být zároveň s inem prvního stvoření, ale od něho odlišný. Přijde nám tedy v podstatě o pochopení přechodu z nerozhodnutosti do rozhodnutosti. Z citované pasáže je patrné, že člověk narozený v řádu je na pořádku dvojím způsobem, je jakoby zároveň dvakrát propojen s věčností, dvakrát sahající na pořátek, jehož stopy jsme ovšem mohli nalézt již v Kantově koncepci jednání, když jsme lišili na rovině vlohy k osobnosti ideu lidství, spojenou nutně s nezkalitelným morálním citem, a inteligibilní in věčně ke zlu. (oddíl 2.2)

3.2.4 Inteligibilní in jako moment přechodu na věčnost, resp. mezi věčnostmi

Víme již, že Schelling chápe inteligibilní in jako mimořádný. Mimořádnost znamená, že se sice udál souhlas s prvním stvořením, ale od inu prvního stvoření jakofito sahající na jeho pořátek, je odlišný. Odlišnost spočívá přesně v tom, že tímto inem se člověk vydělil z nerozhodnutosti a postavil se mimo první stvoření. Schelling zná tedy dva způsoby šbyť¹⁸⁵ jednotlivého člověka na věčnost. První způsob je bytí v

¹⁸⁵ Uvozovky užívám proto, neboť výraz šbyť¹⁸⁵ sugeruje stálost a nehybnost. My však již víme, že toto bytí je chytání a že nelze nalézt okamžik, kdy by něco bylo v klidu. A totéž platí i o prvním stvoření, ani zde není klid, ale jde o proces, jehož součástí je i určité na člověka doléhající neklid.

nerozhodnutosti, nevinnosti, který spadá do prvního stvoření. Druhý způsob je bytí v rozhodnutosti, potud jedine nosti, odli-nosti od prvního stvoření, ov-em odli-nosti pouze z hlediska inu, *nikoli* z hlediska asu. Pov-ímn me si nyní, fle rovn fl stav nerozhodnutosti v prvním stvoření, z n hofl se lov k vyd lil inteligibilním inem, zanechal (podobn jako inteligibilní in) svou pocitovou stopu ve v domí, nebo šten, kdo se z centra odchýlil, stále je-t cítí, fle byl kdysi v-ím, totifl v Bohu a s Bohem.¹⁸⁶ Oba pocity tak pro Schellinga p edstavují jakési empirické šdokladyø toho, fle kařdý z centra odklon ný lov k jakoflto asný je zároveň v ný, nicmén kařdý z obou pocit poukazuje k odli-nému charakteru tohoto šbyťø na v nosti.¹⁸⁷ Zjednodu-en by se dalo hovo it o tom, fle první pocit dotvrzuje jakousi empirickým asem nedot enou (a ov-em diferencovanou) identitu mne se sebou samým, oproti tomu druhý pocit jakousi bývalou (ov-em nediferencovanou),¹⁸⁸ nyní ztracenou identitu mne s Bohem, tj. s centrem, kde jsem byl v identit se v-emi bytostmi. V tomto smyslu lze druhý pocit, vezmeme-li ho ov-em sám o sob a odhlédneme-li od ú elového kontextu, v n mfl ho Schelling pojednává, pochopit i jako touhu po návratu tohoto centrického bytí, ba je-t siln ji tak, jako kdybych byl skrze tento pocit stále n jak v nerozhodnutosti, p esto fle je jifl rozhodnuto. Z hlediska t chto dvou v empirickém ase pocity doloflených identit jakoflto poukaz k v nosti by bylo nutné pochopit inteligibilní in primárn jako in, který ob identity odd luje, p i emfl ale nelze udat *řládny* asový okamřik, kdy k tomuto odd lení do-lo. P esto je v-ak moflno ur it apriorn podmínky tohoto odd lení, resp. p echodu z v né nerozhodnutosti do v né rozhodnutosti.

¹⁸⁶ Spis o svobod , s. 390.

¹⁸⁷ Není bez zajímavosti podotknout, fle hned v úvodní v t spisu o svobod hovo í Schelling o úkolu vyjád it slovy *pocit svobody* (kurzíva P.A.), který je v-típen kařdému (s. 336). Co má Schelling na mysli, je podle mne zprvu pouze a jednodu-e toto: kařdý v skrytu ví, fle není determinován, fle je odpov dný za to, co d lá, ba dokonce, fle m fle init zlo, a fle tedy závisí nakonec vřdy na n m, jak se rozhodne jednat. Kantovsky e eno, fle není pouhý jev. Jak v-ak tento pocit svobody souvisí s celkem v-eho jsoucího, to necháváme obvykle nedotázáno, resp. spokojujeme se dogmaticky sami v sob s v domím tohoto pocitu. Pokud se pro nás stane problémem, tak se ho snaříme n jak vylořit, kup . Schelling v sou asník Jacobi, jemufi zdá se p edev-ím je spis o svobod skryt dedikován (viz *Freiheitsschrift*, Buchheim, s. XXI), chápe pocit svobody jako nevysv tlitelný fakt, v n mfl se nám zjevuje B h (O Spinozov u ení, s. 217 n.). Jak v-ak Schelling práv ukazuje, jakoflto skrze onen pocit svobody oprávn n jednající v sob p istihujeme je-t *dal-í dva* základní pocity, jejichřl pochopení se zdá být moflné *jen*, je-li na-e jednáni nutn sou ástí -ir-řho celku, nefl je tento viditelný sv t, v n mfl se domříváme vid t své řl í svobodné zám ry realizovány. Schelling v spis o svobod lze pochopit jako tematizaci i spí-e jen *ná rt* takovéhoho celku, k n mufl ony *dal-í dva* pocity odkazují a které tak dávají prvnímu pocitu jakýsi metafyzický základ, by tento základ ó a to je to nejzajímav j-í! - na-i domn le jistou a snadnou svobodu problematizuje dávkou nutnosti a poku-ením klást sebe do st edu v-eho, ba ost eji poku-ením, kterému jsme jifl podlehli. Geijssen kup . chápe celý spis o svobod p ímo jako pokus o explikaci onoho nám v-típeného pocitu svobody, který se v-ak nezda il, a v n mfl proto Schelling pokra uje ve *V cích sv ta* (Týřl [2009] s. 99 n.).

¹⁸⁸ Jak jifl z p edchozího víme, nediferencovanost této ztracené identity m fleme klást s jistým zjednodu-ením na rove prapo áte ní indiferenci, resp. bezednu.

Abychom tento přechod v plnosti své podmínosti nahlédli, podívejme se podrobněji na in-stvoení, který konstituuje nerozhodnutost. I u tohoto inu lze předpokládat, že u něj odhalíme tytéž nebo alespoň některé charakteristiky zjištěné doposud u inteligibilního inu. O inu-stvoení v etn jeho struktury a fázích jsme sice hovořili již v první kapitole za účelem získání základního rámce zjevování, avšak nyní přejde o to nahlédnout ho perspektivou charakteristik získaných doposud na inteligibilním inu.

Povímněme si, že i při inu-stvoení musí nějak platit sjednocení nutnosti a svobody. Na jednu stranu je totiž Boffi rozhodnutí stvořit své zcela svobodné, avšak to neznamena, že je nahodilé, nýbrž musí být samo také švý—í nutností¹⁸⁹ jako u lovka, to znamená, musí pramenit v bytnosti jednajícího, tj. nyní Boha. Tato bytnost Boha je *přisn* vzato jen *irá* v le lásky, v le sebesdílení (*communicativum sui*),¹⁹⁰ a jako takový se B h nemohl svému zjevení ubránit. B h proto musí stvořit své ve shodě s touto svou bytností jakožto láskou, zároveň je ovšem v tomto stvoření i absolutně svobodný, a to právě proto, že jedná ve shodě se svou bytností jakožto láskou. Boffi jednání je takto jen manifestací již uvedené definice svobody, totiž že svobodné je to, co je určeno k jednání špodle zákonů své vlastní bytnosti.¹⁹¹ Avšak láska, která je pro Boha tímto zákonem, šsama od sebe *í* nedospěje k *bytí*. Existence je osobitost, odlišenost, láska je však záporom osobitosti, nechce nic pro sebe, a nemůže tedy ani být sama od sebe existující.¹⁹² Láska proto nutně ke své existenci potřebuje protikladnou sílu, tj. základ. Aby bylo možné stvoření, musí soubíh základ působit jako síla vzpouzející se zjevení. I když je tedy *ó přisn* vzato - bytností Boha jen *irá* láska, tak tato ke své existenci potřebuje nutně základ. V tomto smyslu se nabízí užit závěr, že podobně jako je šbytností lovka *í* jeho vlastní in,¹⁹³ tak je tomu i s bytností Boha, a tímto inem je právě in-stvoení, působením stvoření zde míníme od vlastnosti rozvinutý základ ať po lidského ducha. Takovéto pojetí bytnosti Boha v *í—ím* smyslu, které je obohacené o nutný vztah k základu, naznačuje Schelling velmi jasně kupř. ve *té* verzi *V kněsvěta*, když praví, že štoto jiné (tj. základ, P.A.) je něco, co sice není jeho (tj. Boha, P.A.) bytností, avšak přece je ním, což k jeho bytnosti patří způsobilým

¹⁸⁹ Spis o svobodě, s. 383.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 397.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 384.

¹⁹² V kněsvěta, s. 34.

¹⁹³ Spis o svobodě, s. 385.

*p irozeným a neoddeliteľným.*¹⁹⁴ (kurzíva P.A.) Ve spisu o svobodě lze toto rozdělení pojetí bytosti odhalit především v těchto dvou zmínkách o jiném stvoření:

„Neboť po věčném skutku sebezjevení je ve světě, *jak se te ukazuje na-emu zraku*, věčné pravidlo, řád a forma; v základu se však napořád skrývá neuspokojenost, jako by se kdykoli mohla provalit, a nikdy se nepodobá, *le řád a forma jsou povodní, nýbrž spíše se zdá, že řád je zkrocením prvotní neuspokojenosti.*¹⁹⁵ (kurzíva P.A.)

Štvoření není náhodná událost, *lež čin*. Nejde o úinky z věčobecných zákonů, nýbrž Boh, to jest Boží osoba, je věčobecným zákonem a věčnou, co se děje, děje se díky Boží osobnosti a nikoli podle nějaké abstraktní nutnosti, je-li by nám, a tím spíše ovšem Bohu, byla při jednání nesnesitelná.¹⁹⁶

Z prvního úryvku je na první pohled tolik patrné: čin stvoření zakládá odvěčnost věčnou existenci, věčnou řád. Tento řád je výsledkem věčného ekonání alespoň pro Boha - neuspokojenosti. Schelling v prvním úryvku ovšem neliší, zda onen uspokojený svět šjak se te ukazuje na-emu zraku (míní Schelling šzrakem světa duchovní zrak sdílený se sténou, nebo věčným lidem společný smyslový zrak?), je smyslový svět po pádu i věčný svět po pádem. Pokračující text za citátem a v tak šjak se te ukazuje na-emu zraku se zdají naznačovat, že Schelling míní tento nyní smyslovýma oima přístupný svět, tj. na jednu stranu svět fungující podle Newtonových zákonů, který je podle Kanta subjektivní, *lež pro věčnou stejn platný, nebo smyslovýma oima věčnou stejn viditelný a pomocí kategorií stejn poznávaný*. Tento kauzální-mechanický svět je však na druhou stranu Schellingem významně modifikován a dynamizován teleologickou koncepcí sledu potencií od materie až po lidského ducha, tj. koncepcí produktivní přírody, jejíž nejvyšší potenciací je svobodný duch člověka.¹⁹⁷ Tuto Schellingovu modifikaci vystihuje právě druhý citát. Věčný skutek sebezjevení z prvního citátu jakožto krotitel chaosu a poskytovatel řádu se objevuje nyní ve druhém citátu jako Boží osoba, která je švěčobecným zákonem věčného dění. Být osobou znamená přesto ji být spojením šsamostatnosti s bází na ní nezávislou, při kterém se

¹⁹⁴ Weltalter, VIII, s. 258. *ší so ist dieß Andere etwas, das zwar nicht sein Wesen ist, aber doch etwas, das zu seinem Wesen und zwar natürlicher und untrennlicher Weise gehört.*

¹⁹⁵ Spis o svobodě, s. 359.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 396.

¹⁹⁷ *lež Schelling chápe svět po pádu jako prostoupený kauzální determinací věčného jevu věčnou náležitou jednání, se zdá napovídat kantovský kontext celé pasáže o inteligibilním jiném a kupředu jeho tvrzení, že z nedostatku vyššího stanoviska bychom museli dát přednost determinismu* (Tamtéž, s. 383). Na druhou stranu mi není příliš jasné, jak přesto by tato determinace vypadala pro lidské jednání v empirickém světě, je-li modifikován touto dynamickou koncepcí. K této tematice a nejasnosti viz též Florig (2010) s. 157.

obojí vzájemně prostupuje a spolu je jedinou bytostí (Wesen).¹⁹⁸ Tento všeobecný zákon Boží osoby, která je absolutní syntézou báze a samostatnosti, je zde tedy pochopen jako všeobecné pravidlo, podle něhož funguje jakýkoli řád a jakákoli určitost, které evidujeme v jednotlivém i v celku. Důležitá je, že tento řád, a uhl jako objektivní zákony vesmíru (Newton), a uhl jako všeobecná apriorní výbava poznávacího subjektu (Kant), a uhl jako různé přírodní cykly (od stídky dne a noci po stídku ročních období) i všeobecné hierarchie bytostí v přírodě včetně jejich určitosti, tu není věčné, ale povstal od vlastní ze zápasu s chaosem. Boží stvořitelský plán máme tedy nahlížet primárně jako od vlastní se udávající zkracení neuspokojenosti základu, neboli jako všeobecnou hierarchizaci v Bohu nerozlučitelných principů, jako by teprve plánem stvoření Bohem zjevil svou pravou bytnost - lásku. Mohli bychom hovořit také o věčné rozhodnutí k dobru jakožto pravém a jediném Božím charakteru. Jak jsme však výše viděli (oddíl 1.3.2.2), hlavní součástí tohoto charakteru je láska, nebo věčné se teprve máme Bohem plně zjevit. Plným zjevením Boha je ale teprve takový láska, který je sám ze sebe rozhodnutý k dobru. Jakožto jediný výron plinu Boha, tj. věčného prvního stvoření, je každý láska je-li nerozhodnutý, je tedy plným zjevením jen potenciálně, nebo díky rozlučitelnosti principů stojí na rozcestí, což jinými slovy znamená, že je uvolněn k tomu zvolit si sám svou bytnost. Touto nabytou svobodou, tímto postavením mimo vředy uhl zkracený základ, je však zároveň vystaven ohrožení ze strany základu, ohrožení touto Božím stvořením překrytou neuspokojeností, kterou má nyní k dispozici jako prosvětlenou svémoc, vlastní vůli.¹⁹⁹ Jak jsme v první kapitole viděli, Schelling tuto stránku ohrožení vykládá prostědnictvím pojmu šobecného zla, které je šnutné k Božímu zjevování,²⁰⁰ to znamená přesněji, které je nutné, aby se láska rozhodl, které ale je-li neznamena skutečné zlo. Toto obecné zlo má své místo jednak v prvotní přírodě v tendenci tvora uzavírat se do sebe, jednak v lásce, kde se toto obecné zlo objevuje jako úzkost z vlastní konečnosti, jako strach o vlastní flivot hraničí ahl s neochotou vykonávat nesobecké činy.

Tolik tedy výklad k Božímu plinu stvoření, pokud je nahlížen prizmatem charakteristik inteligibilního plinu jednotlivého loka.²⁰¹ Přitom jsme ovšem vynechali jeho působení v d jiných, což si vyhraujeme pro další hlavní část.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 394 n.

¹⁹⁹ V této souvislosti hovoří Buchheim o tzv. tragice konečné svobody, která *šfür ihr eigenes Gutes zugleich der Gefährdung durch sich selbst ausgesetzt sein muß, der sie erliegen, die sie aber auch bestehen kann.* (Freiheitsschrift, Buchheim, s. XXXII).

²⁰⁰ Spis o svobodě, s. 373.

²⁰¹ Mohli bychom se je-li tázat na charakteristiku vztahu k lásce, nakolik lze i ji připsat plinu Boha. Výše jsme viděli, že u inteligibilního plinu má vztah k lásce charakter šprocházení sásem sahající na počátek

I přes tyto uvedené okolnosti o obecných podmínkách přechodu, resp. o obecném zlu v přírodě, nelze však u jednotlivého člověka hovořit o nutnosti rozhodnout se ke zlu, nýbrž "bez ohledu na tuto obecnou nutnost zůstává zlo napořád vlastní volbou člověka; základ nemůže vytvořit zlo jako takové a každý tvor upadá z vlastní viny."²⁰² Ony vlastné charakteristiky prvního stvoření je tedy nutno chápat spíše jako apriorní popis podmínek, které předcházejí vlastní rozhodnutí každého člověka. Nehledě k jejich nutnosti stále podle Schellinga platí, že inteligibilním inem uchopil každý člověk v prvním stvoření šsebe sama v určité podobě. Tak je zrozen jako takový, jaký je od vznosti, nebo tímto inem je dokonce určen i ráz a tvářnost jeho tělesné tvářnosti.²⁰³

3.3 Rozhodnutost inteligibilního inu člověka jako procházející empirickým světem a d jinými (s. 388-389; s. 60,1-61,19)

V tomto třetím hlavním úseku se Schelling zaměřuje na otázku, která zůstávala až dosud *přímou* neřešená, a odpověď byla odpověďku předpokládána a přiblížena naznačována (kupř. zmínkou o d jiných, volbou empirických příkladů orientovaných převážně na zlou bytnost), totiž na otázku, v jaké podobě se každý člověk uchopil, resp. přesněji jaká je nejbližší určitost bytnosti každého jednotlivého člověka. Hned první v této části naznačuje odpověď:

Škalem bylo reakcí základu směřujícího ke zjevování obecně aktivováno ve stvoření zlo, uchopil člověk od vznosti sebe sama ve zvláštnosti a seblásce a v nich zrození se rodí s temným principem zla, třebaže k sebevdomí je toto zlo povzneseno teprve s vytanutím protikladu.²⁰⁴

Jak je patrné, do popředí se nyní dostává *faktická určitost* bytnosti každého člověka. Jasná odpověď na tuto určitost zní, že každý člověk se (pod vlivem aktivace obecného zla) uchopil šve zvláštnosti a seblásce a v nich zrození se rodí s temným principem zla. Tato věta je vlastně první písmá formulace pádu, zatímco ve d jiných

stvoření, což konkrétně znamená, že v něm předchází mému empirickému vdomí, a to tak, že ho (míním in) se souhlasem nepřetržitě vpořád svým bytím, které je skrze něj odpověďku svobodně jednajícím, do světa, kde platí kauzální determinace všech jevů. Pro Boffina však toto nemůže platit minimálně ze dvou důvodů. Jednak B h sám se před stvořením v sobě ideálně uvdomuje, a *vněm samém* není tedy cosi nevdomého, cosi předcházejícího jeho vdomí. Jednak výsledkem inu stvoření není empirický svět, jímž by in stvoření nedotčen procházel. Sám in stvoření je věčný, a není tedy dotčen empirickým světem, aniž se v něm odehrál. Co však znamená přesněji tato jeho věčnost, pokud nelze tvrdit, že by v něm předcházel empirickému světu, a ani nelze tvrdit, že by empirický svět zakládal, jako je tomu u inteligibilního inu? I tato jeho věčnost je sice svým způsobem procházení, ale takové, že zakládá primárně před zjevování, totiž před, jemuž je podroben i sám inteligibilní in. A tento před není v podstatě nic jiného, než ona věčně naznačená bytnost Boha v našem smyslu.

²⁰² Spis o svobodě, s. 381 n.

²⁰³ Tamtéž, s. 387.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 388.

Schelling pád jen p edpokládal. To ale znamená ó a zde si pov-ímn me op t jisté zm ny perspektivy zkoumané bytnosti oproti p edchozí hlavní ásti -, fle bytnost jednotlivého lov ka je zde za azena do lidského rodu a o ní je nyní p es n j vypovídána zkaflenost.

3.3.1 Vztah inteligibilního inu jednotlivého lov ka k d jinám, resp. k prvnímu lov ku

Protofle rozhodnutost ke zlu se nyní týká v-ech zrozeň , tj. v-ech kdo se kdy narodili a narodí, tak jednotlivý lov k, a ufl se narodí v jakémkoli historickém áse, se svým inem ocitá i na po átku d jin lidského rodu. Schelling zde tedy spat uje propojeny dv hlediska, jednak v p edchozí hlavní ásti dominující hledisko lov ka vy nívajícího svým inem do empirického sv ta, který v n m napl uje nezávisle na jeho kauzalit ²⁰⁵ sv j dobrý i zlý osud jako kup . Jidá–nebo jako onen dobrý lov k, kterého nemohou od konání dobra zvrátit šani samy brány pekelné.²⁰⁶ Tomu v-ak *nyní* nad azuje hledisko lov ka náleflícího do lidského rodu, rodu, který má také sv j osud, totifl d jiny h í-nosti, resp. d jiny boje dobra se zlem. Díky tomuto propojení to vypadá tak, jako by kaflký lov k, a ufl bude narozen v jakékoli dob , byl spoluodpov dný za d jiny. To je zcela v souladu s tím, fle bytnost lov ka je mimo jakýkoli ás, nejen tedy empirický, ale i d jinný. Schelling zde tedy nazna uje jakési na první pohled (zejména pro sou asného lov ka, který do zna né míry ztratil d jinné v domí vlastní Schellingov dob) ned v ryhodné spojení fylogeneze a ontogeneze. Jako by se kaflký lov k svým narozením do empirického sv ta ocitnul na po átku d jin, tj. bezprost edn po pádu prvního lov ka a svou bytností obrácenou ke zlu ho napodobil, i mytický e eno: jako by po zp sobu prvního lov ka vystoupil z blaflené indiference dobra a zla do sv ta nar stajícího utrpení a zel. Znamená to tedy, fle kaflký lov k je p ímo odpov dný za d jiny a fle zde není podstatný rozdíl mezi ním a prvním lov kem?²⁰⁷ Myslím v-ak, fle difference mezi inteligibilním inem prvního lov ka a inteligibilním inem kaflkého dal-ího lov ka z stává ó navzdory propojení obou genezí - zachována,

²⁰⁵ A museli bychom dodat kantovsky: nezávisle na tom, fle jeho jednání jsou z empirické stránky vfldy jifl n jak determinována.

²⁰⁶ Spis o svobod , s. 386.

²⁰⁷ Problemati nost spojení inteligibilního inu jednotlivého lov ka a inu Adama vytýká Schellingovi mimo jiné Theunissen (1965) s. 185 a zvl. pokrač ování pozn. . 15 na s. 186. Podle Theunissena zamý-lí Schelling inteligibilní in p vodn tak, fle dobro a zlo jsou díky n mu jen jedním z moflných ur ení individuální ur ítosti inteligibilní bytnosti lov ka, zatímco slou ením inteligibilního inu s inem Adama se dostává do rozporu s tímto svým p vodním zám rem a jejich spojení je potud jen vn j-í. Ani fl by sdílel ve v-em Theunissenovy záv ry, podobn soudí i Hennigfeld (2001), fle spojení obou in je nevykázané

nebo Schelling nechce tvrdit, že by byl každý lov k *přímému* odpovědný za *další* jiny, jako je za *nás* odpovědný první lov k, to by totiž rušilo individuální odpovědnost prvního lovce, ale chce spíše tvrdit, že každý lov k od svého narození *a je-t i nyní v dospělosti* si po *řádě* stejn jako první lov k. A tedy takto *přenesen* odpovědný za *další* jiny přece jen je. Přímé je však odpovědný pouze za svou bytnost.²⁰⁸ Pokud by se mu podařilo svou bytnost změnit, tak bude vyžadovat i z této přenesené odpovědnosti.

3.3.2 Obrat od zla k dobru a naopak

Pokud je však bytnost každého lovce fakticky obrácená ke zlu, k čemuž doposud směřovala vnitřní logika Schellingovy argumentace, pak není na první pohled moc jasné, jak má být Schelling hovořit kupředu o dobrém lovcu, jehož nezvrátí ani šlambráky pekelné.²⁰⁹ To by znamenalo, že pro všechny teze o upadlosti do zla neplatí, ale že snad existují výjimky, anebo ta teze sice platí, ale spíše tak, že dobrým lovcem míní Schelling toho, kdo n jak překonal onu svou povodňovou zlou bytnost. To nás vede k tomu, abychom se zaměřili na to, jak je v posledním odstavci této textu hlavní části tematizován obrat. Uvidíme, že v této otázce vyzní Schellingovo řešení alespoň na první pohled - dosti podivné a že je to jedna z těch otázek, která přispěla u celé řady interpretů k odmítnutí jeho koncepce svobody. Z textu je přinejmenším tolik jasné, že Schelling obrat předpokládá, avšak je otázka, jak přesně si ho představuje.

(Schelling: die Art ihrer Verknüpfung nicht aufweist, s. 109), na což hrozí, že nebudou vysvětlitelné individuální rozdíly mezi lidmi a nebudeme moci rozlišovat mezi dobrými a zlými lidmi.

²⁰⁸ Téměř bych si dovolil tvrdit, že Schelling směřuje k podobnému pojetí vztahu mezi jedincem a obecnem lidského rodu, jaké najdeme v Kierkegaardově *Pojmu úzkosti* (zvl. § 1 a § 2). I zde se jednotlivý lovec rodí do světa, v němž je hříchem, resp. hříšností, započatý od Adama, již kvantitativně rozbujelá, v tomto smyslu lze tvrdit, že zdědil hříšnost, avšak této předchůdné kvantitativní hříšnosti musí dát teprve kvalitu svým vlastním hříchem, který je nutno pochopit jako skok ze stavu neviny, která je sice svým způsobem úzkostí, ale nikoli je-t hříchem. I on tedy nejprve první hřích jako Adam a svými dalšími hříchy v onom prvním jen pokračuje a přispívá k rozmnožení hříšnosti, aniž by ztrácel za ním a zprostředkovaně za tu hříšnost odpovědnost. A rovněž pro Adama platily stejné podmínky před upadnutím do hříchu, totiž stav úzkosti, jako pro každého dalšího lovce. Na doklad uvedu tyto formulace z *Pojmu úzkosti*: „Durch die erste Sünde ist die Sünde in die Welt gekommen. Ganz und gar auf die gleiche Weise gilt von eines jeden späteren Menschen erster Sünde, daß durch sie die Sünde in die Welt kommt. Daß sie vor Adams erster Sünde nicht da gewesen ist, ist eine im Verhältnis zur Sünde selbst ganz und gar zufällige und nicht dazugehörige Reflexion, die ganz und gar keine Bedeutung und kein Recht, Adams Sünde größer oder irgend eines andern Menschen Sünde geringer zu machen.“ (s. 28). „Bei ganz genauer und scharfer Ausdrucksweise muß man sagen, durch die erste Sünde ist die Sündigkeit in Adam hineingekommen. Von keinem späteren Menschen läßt man es sich einfallen zu sagen, daß durch seine erste Sünde die Sündigkeit in die Welt komme, und doch kommt sie durch ihn auf eine gleichartige Weise in die Welt.“ (s. 30) Ke vztahu Adamova hříchu a prvního hříchu jednotlivce u Kierkegaarda viz kupředu Green (1985) zvl. s. 76-78.

²⁰⁹ Na tento rozpor, kdy na jednu stranu nkteí jsou dobří, na druhou vichni zlí, poukazuje opatřil Theunissen (1965) pokračování poznámky 15 na s. 186; dále také Bracken (1972) s. 55.

Jeho představu o obratu lze odvodit z námitky, kterou si sám vznáší a z odpovědi na ní: ŠProti uváděnému stanovisku (tj. upadlosti všech lidí do zla, P.A.) lze snad uvést jediný důvod. Ten totiž, že alespoň pro tento život vylučuje u člověka každý odvrát od zla k dobru a naopak.²¹⁰ Tato námitka, jak je z jejího závěru patrné, sice obrát předpokládá, nebo šnaopaků míní pohyb od dobra ke zlu, který by byl nemohlý bez východiska od dobra, avšak tento obrát neklade do tohoto života. Tomu nasvědčuje i následná Schellingova odpověď na námitku: ŠAle i když lidské i božské působení (a pomoci má člověk zapotřebí stále) pohne k tomu, aby se přiklonil k dobru, i potom tkví to, že na sebe nechá působit dobrého ducha a že se mu pozitivně neuzavírá, právě v onom přechodném jednání, díky kterému je takový a nejiný.²¹¹

V tomto tvrzení se Schelling zajímá výslovně jen o obrát od zla k dobru. To, že to platí i naopak, můžeme ovšem na základě předchozího výroku předpokládat. Jak však Schelling na tento možný obrát od zla k dobru odpovídá? Kupodivu tak, a přece v souladu s námitkou, že obrát člověka musí být nakonec založen mimo tento svět, tj. šv onom přechodném jednání, díky kterému je takový a nejiný, zatímco Boží i lidská pomoc, a pokud ebná, je tímto přechodným jednáním jen *zprostředkována*. Pokud však víme, že štakovýž znamená mít bytnost obrácenou ke zlu a pokud obrát od zla k dobru má nakonec záviset na této přechodné rozhodnutí ke zlu, pak se v tom zdá být spor,²¹¹ a nelze vlastně o nějakém obratu vůbec mluvit. (Totéž by platilo reciprocně i pro opačnou variantu, tj. od dobra ke zlu.)

Především na tyto uvedené Schellingovy výroky a také na poslední větu tohoto odstavce, kde se praví synonymně s předchozím výrokem, že šnechávat v sobě pracovat bu princip zlý, bu princip dobrý, í je následek inteligibilního ínu, jímž je určena bytnost i život člověka, se orientuje dlouhá řada interpretů, kteří i přes etné rozdíly v jiných otázkách, pokládají Schellingovu snahu o sloučení systému Božího zjevování a lidské svobody za neúspěšnou, nebo Schelling podle nich nakonec nechal svobodu zaniknout v determinaci. Všichni tyto autoři v podstatě zastávají tuto společnou tezi: Zmána bytností, a uš je přechodné rozhodnutí k dobru i zlu, je pro člověka *v empirickém světě* nemohlá, a tedy jednotlivá jednání v šase jen kvalitativně kopírují jeho bytnost. Člověk jedná jící v šase je determinován sebou samým zvoleným od

²¹⁰ Špis o svobodě, s. 389.

²¹¹ Peetz (1995) hovoří přímo o rozporu Schellinga se sebou samým (šSelbstwiderspruch, s. 216); také Hühn (1998) hovoří o šzáhubném rozporu se sebou (šruinöse Selbstwiderspruch, pokračování pozn. 49 na s. 77).

v nosti.²¹² S touto tezí najdeme u toho, co autor tím jistě vysloveny nebo aspoň jistě předpokládány je – tyto další vzájemně propojené teze:

- Inteligibilní čin je jeden, nedílitelný, nečasový a nezmenitelný akt volby, totiž volbou i rozhodnutím k dobru nebo zlu.
- Pro tuto určitou volbu neudává Schelling žádný důvod, přestože podle něj volba musí mít důvod, neboť, jak jsme viděli (oddíl 3.1.2) od šabsolutně neurčitého není přechodu k určitému. Díky bezdůvodnosti inteligibilní volby tak Schelling jen přenáší libovolně z empirické roviny na inteligibilní rovinu.²¹³
- Schelling musí předpokládat sebevůli, přestože toto má vznikat až skrze inteligibilní čin. Pokud je inteligibilní čin volbou dobra nebo zla, pak jako každá volba předpokládá sebevztah. Sebevztah má však podle Schellinga vznikat teprve díky

²¹² Patrně jeden z prvních, pominu-li mladší podobné interpretace, které mi nejsou podrobně známy (k nim stručně viz Hennigfeld [2001] s. 110), kdo tento obrát v empirickém světě odmítá, je Habermas (1954), který v onom Schellingově tvrzení o obrátu vidí potvrzení šedie *durchgängige Determination aller empirischen Handlungen durch jenen Urakt des freien intelligiblen Ich* (s. 241). K dalším zastáncům teze nevratné determinace v ech empirických jednání, n když ovšem spíše jen dogmaticky tvrzené, lze pořídit tyto autory: Heimsoeth (1967) pozn. 234 na s. 346; Schulte (1988) s. 230; Lauter (1993) s. 53; Hermann (1994) s. 154 n.; Peetz (1995) s. 215–216; Zovko (1996) s. 218; Jaeschke (1996) s. 217; Hühn (1998) pozn. 49 na s. 76; Shibuya (2005) s. 158; Kosch (2006) s. 96 a s. 102; Geijssen (2009) s. 679–681. Krom Geijssena, který sice tuto determinaci ve spisu o svobodě také te, ale odmítá ji jako Schelling v omyl, který neodpovídá přirodatnímu Schellingovu zámeru, se v ichni ostatní auto i liší pouze v tom, že tvrdí bu jen determinaci v ech ke zlu (Schulte), anebo aspoň ji determinaci k dobru nebo zlu (Peetz, Lauter). Panuje zde tedy velmi početná napří generacemi se táhnoucí shoda v otázce nemohutnosti obrátu v empirickém světě, což je v případě spisu o svobodě velmi neekvaný jev. Krom této početné ady autor, která jistě není úplná, je i mnoho jiných autorů, kteří tuto tezi nezastávají, nicméně Schellingovu koncepci svobody považují přesto nakonec za nezdařenou, kupř. Brown, Heidegger, Hennigfeld, Iber. Nejméně početnou skupinu, aniž bych chtěl naznačovat, že po et rozhoduje o pravdě, tvoří myslitelé, kteří Schellingovu koncepci téměř bez výhrad obhajují, tak zvl. Buchheim, Schwarz a do značné míry i Zantwijk, Florig, Jacobs. Po letech váhání a promýšlení Schellingových myšlenek musím v podstatě touto svou interpretací hlasovat pro tuto tet skupinu. Je však třeba zdraznit, že lecos je ve spisu o svobodě jen naznačeno a že zejména bez znalosti bezprostředně navazujících Schellingových textů nemusejí být tyto náznaky srozumitelné. Navíc sám Schelling k nesrozumitelnosti přispívá, přičemž lze se přitom o to, jak podstatnými i nepodstatnými významovými posuny. (K rozboru n kterých posunů viz kupř. Hermann [1994] § 11.3; také s. 244 n.)

²¹³ Peetz (1995) s. 211 n. (ŠSoll die absolute Freiheit in einer *Entscheidung* bestehen, so erfolgt letztere als Entscheidung für das Gute oder für das Böse ganz ohne Grund. Dann aber regiert der Zufall, und Schelling findet sich auf der Seite der Äquilibristen wieder, von denen er sich doch abzusetzen gehofft hatte.ö); Kosch (2006) s. 96 (ŠSchelling seems to leave his view open to another criticism, namely that this amounts to reintroducing the *indifference conception of freedom* eliminated at the empirical level to the choices of agents viewed as things in themselves.ö, kurzíva P.A.) a s. 102 (ŠThe idea that this character [tj. inteligibilní bytost P.A.] is fixed by a non-temporal act of *contingent* self-determination is compatible with the inevitability of each empirical action given events preceding it in timeí ö, kurzíva P.A.). U Koschové je přinejmenším ten pokrok, že poukazuje i na jiné možné varianty chápání inteligibilního činu, které však posléze odmítá jako sporné s jinými Schellingovými názory, zvl. s názorem stvoření lovka Bohem (s. 96 n., tímto ovšem jen pokračuje v souhlasu s Theunissenem [1965], k němuž se ostatně na s. 90 s menšími výhradami hlásí jako k nejpravdivější interpretaci). Její interpretace zdrazňuje ve spisu o svobodě spíše chaotičnost Schellingova podání, což jí umožní uje selektivní přístup, který pak usnadňuje propojení s Kierkegaardem. Koschové práce je dobrým příkladem toho, jak ani znalost a zpracování značného po tu dobových i Schellingových textů nemusí ještě zaručit správné pochopení.

inteligibilnímu inu, který předchází ve-kerému v domí a sebev domí. V Schellingov koncepci je tedy bludný kruh, nebo předpokládá to, co má vzniknout jako poslední inu.²¹⁴

Pokud se nemáme za adit do uvedené rady autor hlásajících determinaci, nezbyvá, než abychom se v následujících odstavcích pokusili najít nějaké jiné porozumění pro uvedený Schelling v výrok o obratu, a vůbec pro deterministické vyznění celého tohoto odstavce.

Z Schellingova výroku o obratu je především tolik patrné, že lov k potěbuje lidskou i Boží pomoc, nicméně to, že na sebe nechá tuto pomoc před sebou a v tom je právě spatřována determinace -, je závislé na jeho předvolním inu ke zlu. Než přejdeme k odpovědi, nejprve se podívejme na pokračující text v tomto odstavci. Výše jsem viděl (oddíl 1.3.2.1), že rozhodnutí ke zlu je principiálně rozhodnutím podrobit svou universální vůli sebelásce. Tomu se sice universální vůle nemůže aktivně vzepít, nebo je to lov k, kdo má skutečnou moc, a její předvolností je mírnost a odevzdanost, nicméně universální vůle nepřestává i poté jako jakýsi vnitřní hlas švyzývat lov k k transmutaci. To, k čemu ho vyzývá, je, aby uskutečnil šrozhodný obrat ve svém smýšlení.²¹⁵ Vnitřní hlas tedy nemůže sám uinit tento obrat, nicméně ozývá se a ponouká k němu. Zde tak máme předznačnou jednu důležitou souvislost pro obrat. Seznánou mírou omezenosti bychom mohli uvést ještě jinou motivaci. Výše jsme uvedli, že ten, kdo je mimo Boha, má pocit, jako by byl kdysi v-ím, tj. jako by měl v sobě každý lov k touhu po návratu do předvolní harmonie s Bohem, i alespoň tak se mu to

²¹⁴ Peetz (1995) s. 211 (šDenn Wahlfreiheit im Sinne von Willensfreiheit setzt die Erwägung von Gründen bzw. von Möglichkeiten des Handelns voraus. Dies aber wiederum kann nur in einem schon bestehenden, nicht aber in einem erst zu schaffenden Selbstverhältnis stattfinden. Mit anderen Worten: Indem von Schelling das, was durch Wahlfreiheit begründet werden soll, bereits durch sie selbst vorausgesetzt wird, stellt er das Begründungsverhältnis auf den Kopf.); Hermanni (1994) zvl. s. 257-258. Podle Hermanniho chápe Schelling inteligibilní in v úseku na s. 384 až 389 smýšlením ze dvou hledisek. Jednak ho chápe po vzoru Fichta jako akt konstituující samotné já lov k a ve-kerou empirickou skutečnost, jednak po vzoru Kanta jako morální rozhodnutí, které předpokládá již konstituované sebev domí. Výsledkem je pak dojem, že lov k je morálně odpovědný za to, co, co si nemohl v domě zvolit, nebo že neměl sebev domí. To ale podle Hermanniho není možné, nebo šder Zurechnungsbegriff kann nicht auf einen unwillkürlichen Akt Anwendung finden, den das Selbst nicht hätte unterlassen können (s. 257), zatímco šnur bewußte Entscheidungen, die auch anders hätten ausfallen können, jemandem schuldhaft anzulasten sind (s. 256). Východiskem Hermanniho úvahy je tedy v podstatě přesvědčení, že odpovědnost lze mít jen za to, co probíhalo v domě, a tedy nikoli za zlo, které je ve své předmým narození i které jsem způsobil nev domě. Schellingovi se tedy teodicea i přes ve-kerý vynaložený úsilí (jak ostatně dopředu hlásá název Hermanniho knihy, kterou lze pochopit jako velmi podrobnou reflexi tohoto důvtipu) nakonec nezdaří, nebo že ve-keré zlo nelze lov k uinit odpovědným. Ve své interpretaci jsem se však právě snažil ukázat, že v posunu odpovědnosti (ale nikoliv v silném slova smyslu!) do předreflexivní oblasti lze spatřovat Schelling v přínos a že jen takto je Schellingova koncepce inteligibilního inu bez v-í rozporuplná.

²¹⁵ Spis o svobodě, s. 389.

ze souasného stavu oddlení od Boha v onom pocitu mfejevit.²¹⁶ Oba tyto podnety bychom mohli nazvat interní a ryze individuální, nebo náleží do vztahu člověka k sobě samému, a lze je tedy předpokládat u všech lidí, pokud v nich zcela šneodumel dobrý princip.²¹⁷ Člověk je však Schellingem chápán odpovídající v sociálním a duchovním kontextu,²¹⁸ a právsem by náležela jak Boflí, tak lidská pomoc. Ob tyto stránky je ale nutné rozvinout, nebo Schelling je netematizuje přímo, a zejména k Boflí pomoci poukazuje přiblížením na různých místech.

Mohli bychom říci, že v Boflí pomoci se v jistém smyslu ukazuje charakter toho, jak vnějšnost prochází tělem. Ta je nejlépe patrná v tomto: Poté, co Schelling praví, že švachně zrození se rodí s temným principem zla, připojuje v tu, že však sebevdomí je toto zlo povzneseno teprve s vytautím protikladu. Tento dodatek lze pochopit jako podmínku realizace zla, které je zpočátku skryto před uvdoměním jak v dějinách, tak v jednotlivém člověku. Ono povznesení k sebevdomí je proto podle mne nutno pochopit jednak individuálně, jednak duchovní, přičemž ale ob hlediska spolu úzce souvisí. Vidíme jsme (oddíl 1.3.3), že reakce základu se v dějinách postupně konstituuje jako duch zla, který se uzavírá proti duchu lásky a chce zakládat jednotu jen ze sebe, chce sám být centrem všeho. Příkladem takového ducha mohou být v obecné rovině různé upadlé podoby religiozity a mravnosti jako obmáhování démonů magií, zaklínání, vřtání aj., ale také jím nakonec mohou být různé imperiální říše, po níž Alexandrem Makedonským a koneckupříkladu alespoň pro dobu, kdy Schelling psal spis o svobodě – Napoleonem.²¹⁹ Tímto různým podobám zla, které doléhají na jednotlivého člověka, může *de facto* v plné síle elít jen příchod Boha na svět v podobě člověka – Krista. Hlavní důvod je podle mne v tom, že teprve v Kristu jakožto skutečně ve světě jednajícím osobě, která je svou přirozeností v lů lásky dávající sebe bez nároku na odměnu,²²⁰ může dospět zlo k plnému sebevdomí, nebo jen v skutečně

²¹⁶ Obez etnost, zda vbec poflíit tento pocit ze s. 390 jako motivaci k obratu, má tyto důvody: Schelling tento pocit vykládá paradoxně spíše opačným, totiž jako by m vzpomínka na bytí v centru pokoušela k tomu, abych se stal sám centrem všeho, což *de facto* lze jen v jednotě s Bohem. Navíc je ten pocit dvojmo zrádný. Nejen, že m mfe pohánět k vřemoci, ale zdá se, že nezobrazuje vřní přvodní nerozhodnutost a že, podobně jako snad každá vzpomínka, zkresluje to, na co vzpomíná. Přvodní nerozhodnutost nebyla přece řírou blažeností, nebo zde byl již požadavek rozhodnutí a spolu s ním úzkost.

²¹⁷ Spis o svobodě, s. 389.

²¹⁸ S tímto kontextem počítají také Schwarz (1992) s. 193 aj.; Buchheim (2012).

²¹⁹ řie spis o svobodě je patřně skryt námětem také proti Napoleonovi, uvádí Peetz (1995) v pozn. . 549 na s. 250; podobně i Jacobs (1995) s. 132.

²²⁰ To, že Kristus je skutečnou osobou, je podle mne dleřitě také jako (zde ovšem přímo nevyslovený) argument proti abstraktnosti a odtařitosti kategorického imperativu, v němž se Schelling na s. 392–393 také mimo jiné vymezuje. V souvislosti s touto abstraktností má Kant a jeho následovníci do jisté míry problém, jak motivovat člověka, aby se podrobil mravnímu zákonu. Zdá se, že tato motivace, totiž

dávající se v li si m fle sobecká v le uv domít svou nesvobodu a m fle se spat it ve svém fale-ném nároku klást sebe do st edu.²²¹ M fle, ale nemusí. Z tohoto svého -patného sv domí probuzeného Kristem, p íp. lov kem napodobujícím ho svým flivotem, hledá totifl obvykle a nej ast ji sobecký lov k cestu ven jen ve svévolných rozhodnutích, ve svévoln zvolené mravnosti,²²² p íp. v n jakém typu heteronomie, a ufl by takovým zákonem bylo t eba hromad ní majetku, moci i smyslových pofltk apod., cofl v-e vede zároveň ke strachu o takovéto podmín né typy jednoty a v pozadí v-ech t chto strach lze tu-it jifl zmín nou úzkost flivota, která flene kaflkého lov ka z centra na periferii. Sobecký lov k je tedy ustavi n vystaven paradoxu nesouladu cht ní a konání, pop . cht ní a skute nosti, nebo usiluje o dosaflení klidu svého nitra, cofl je v podstat i cílem lov ka, který m fle mít navenek n jaké relativn p ízemní cíle jako hromad ní slasti i majetku,²²³ ale paradoxn pokud nezmn ní sv j p ístup, vede tato jeho snaha do je-t v t-ého neklidu, který se úm rn k snaze o vysvobození je-t stup uje.²²⁴ Proti tomuto p ístupu klade Schelling tzv. šbofskou magiiõ, neboli šbezprost ední p ítomnost onoho vpravd jsoucího ve v domí a poznáníõ,²²⁵ kterou nazývá také religiozitou: šReligiozitu chápeme v p vodním praktickém významu slova. Znamená sv domitost, to, fle lov k jedná podle svého v d ní a svým jednáním neodporuje sv tlu poznání. í Není sv domitý ten, kdo se v daném p ípad teprve musí

šúcta k p íkazuõ (Spis o svobod , s. 393), p ípadá Schellingovi vyum lkovaná. Pro Schellinga m fle být takovou motivací jenom to, co má ráz osoby, a to skute né osoby, nikoliv jen ó jako B h u Kanta ó postulované. Jedin B h jako skute ná osoba m m fle zavazovat k mravnímu jednání. Tento motiv osobního Boha vstupuje v pozd j-ích letech stále více do Schellingovy kritiky Kanta. Ve 24. p edná-ee z *Filosofického úvodu do filosofie mytologie* kritizuje abstraktnost a p ísnost mravního zákona, která neumofl uje radost ze flivota: šMoral in Kants Sinn aus bloßer Achtung gibt es nicht; dazu gehört, wie Luther sagt í šein freiwillig lustig Herz.õ Selbstachtung bewahrt uns vor Unglück. Dieß gesteht Kant selbst zu, indem er die Glückseligkeit als etwas Fremdes hinzukommen läßt.õ (pozn. . 2 na s. 555) Tento rozpor nakonec vede k tomu, fle se lov k vzdá sám sebe jako jednajícího ve sv t a unikne do kontemplativního flivota, kde nalezne šGottes nur als Ideeõ (s. 557). Protofle v-ak vn j-í okolnosti ho nakonec vtáhnou zp t do jednání, konflikt se bude dál stup ovat. Jediným východiskem z tohoto potencovaného zoufalství je, fle nalezne, šdenn Person sucht Personõ (s. 566), vztah k osobnímu Bohu, který lov ku m fle ud lit blaflenost a spásu nikoli odm enou podle zásluh, ale šunverdienst und aus Gnadenõ (s. 567).

²²¹ K tomu Schwarz (1992) s. 187 n.; také Jacobs (1995) s. 131; .

²²² šSvévolné dobro je práv tak nemoflné jako svévolné zlo í (Dobro, P.A.) si tedy nelze p edstavovat jako mravnost zvolenou ze záliby nebo mravnost, kterou zrodilo vlastní sebeur ování.õ (Spis o svobod , s. 391 n.)

²²³ šJede Kreatur, jeder Mensch insbesondere strebt eigentlich nur in den Zustand des Nichtwollens zurück; nicht der allein, der sich abzieht von allen begehrlichen Dingen, sondern obwohl unwissend, auch der, welcher sich allen Begehrungen überläßt; denn auch dieser verlangt nur den Zustand, da er nichts mehr zu wünschen, nichts mehr zu wollen hat, ob dieser gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, desto weiter sich entfernt.õ (Weltalter, Schröter, s. 134)

²²⁴ šNebo i ten, kdo se z centra odchýlil, stále je-t cítí, fle byl kdysi v-ím, totifl v Bohu a s Bohem, a proto tíhne op t zp t ó av-ak pouze pro sebe a nikoli tam, kde by zase mohl být v-ím, k Bohu. Z toho pak pochází la nost sebelásky, jefl ím více se z íká celku a jednoty, tím je prázdn j-í a vyprahlej-í, ale tím více téfl chtiv j-í, nenasytn j-í a rozezlen j-í.õ (Spis o svobod , s. 390)

²²⁵ Tamtéfl, s. 391.

upomínat na příkaz povinnosti, aby se z respektu k němu rozhodl ke správnému jednání. Z významu slova samého plyne, že religiozita nepřipouští žádnou volbu mezi protiklady, žádné *aequilibrium arbitrii* (tento mor každé mravnosti), nýbrž pouze svrchované rozhodnutí pro to, co je správné, rozhodnutí bez volby.²²⁶ Sv domitost tedy u Schellinga neznamena, že se člověk musí upomenout na příkaz povinnosti, neboli že stojí pod vnitřním tlakem zákona,²²⁷ nýbrž to, že ho rozhodnutost pro správné natolik pronikla, že se vždy už rozhodl pro dobro, a už půjde cokoli. Práv Kristovo jednání by se dalo charakterizovat jako jednání bez jakékoli volby se souhlasem s poznanou pravdou, tj. jednání osoby, která ví správné, chce správné a koná ho, a v tomto smyslu může sloužit jako dokonalý vzor pro druhé.

Narození Krista, který je eminentním případem religiozity oproti jiným lidem, kteří ji též dosáhli, je však jeť z jiných důvodů rozhodující událostí dle jin, nebo i když se

²²⁶ Tamtéž, s. 392.

²²⁷ Je otázka, koho a co zde vlastně Schelling přesně kritizuje, resp. nakolik je ona kritizovaná nutnost šupomenout se na příkaz povinnosti namířena přímo proti Kantovi, jak naznačuje Zantwijk [2000] s. 269. Podle Zantwijkovy odtažitosti kategorického imperativu dává prostor pro amorální smýšlení, kdy se orientují na pouhou legalitu svých jednání, tedy vystupují se sice navenek jednáním proti mravnímu zákonu, avšak nedbám na pozitivní souzvučenost se smyslem zákona. Přitom amorálnost tohoto postoje může být zůstata skryta. (V oddílu 2.2 jsme viděli, že toto se týká zvl. jednání typu B, která umožňují takovýto morální sebeklam.) Nabízelo by se však jeť další výklad: Vzhledem k tomu, že Schelling ve spisu o svobodě jeť z Kanta (navzdory pozdější kritice) do značné míry vychází, je také možné, a snad i pravděpodobnější, že kritika se týká především Fichta (k tomu viz Hofmann [1999] s. 165). Toho přece výše výslovně kritizuje z toho, že větice na rozdíl od své teoretické filosofie nepřijal koncepci inteligibilního práva a šv mravouce znovu propadl rozvířenému filantropismu a snažil se hledat zlo, přecházející v něm lidskému jednání, pouze v inerci lidské přirozenosti. (Spis o svobodě, s. 389). Pokusím se stručně nastínit důvody pro tuto domněnku rekonstrukcí Fichtovy koncepce zla. Při rekonstrukci se opírám zejména o Jacobs v článku (1995) zvl. s. 135-148. Fichtova argumentace v *System der Sittenlehre* v § 16 je založena na postupném projasňování sebevdomění a reflexi mravní povinnosti, čímž k poznání dobra. Při tom Fichte rozlišuje několik stupňů svobody, resp. sebevdomění. Na prvním stupni sebevdomění si člověk uvědomuje svobodu při výběru šmezi rozmanitostí, kterou si vynucuje pouze přirozený pud. (s. 182) Svoboda zde spočívá v uspokojování (ve smyslu volby mezi) přirozených potřeb, člověk není nic, čím, co dělat nemusí. (Tamtéž) Pokud setrvává na tomto stupni šp vodní inercie (Trägheit) k reflexi a tím k jednání podle této reflexe a nepozvedne se svobodným aktem reflexe na vyšší stupeň, tak Fichte hovoří o špozitivním, radikálním zlu. (Tamtéž). Stav inercie je tedy pro Fichta radikálním zlem potud, pokud člověk činí jen to, co musí, a to, co musí, je volit mezi prostědky uspokojení přirozených pudů. Vzniká zde však základní problém přechodu z této nutnosti do svobody. Ze stavu inercie by se měl člověk vymanit svobodným aktem. To je ale možné jen potud, špokud ho nahlédneme jako absolutně svobodného: avšak dříve než se může skrze svobodu vymanit, musí napřed být svobodný. Avšak je to právě svoboda sama, která je spoutána, čímž Pohlédneme-li na věc z hlediska přirozenosti, pak je zcela nemožné, aby si sám pomohl. (s. 184) Fichtova argumentace se zde dostává do potíží, neboť obě proklamovaná hlediska nás vedou ke dvěma odlišným závěrům, jejichž přechod je nepřehledný, z jedné strany je člověk odpovědný, z druhé naopak omluven přirodní nutností. Onen přechod ze stavu inercie do svobody je tak ponechán náhodě, čímž přechod k těm osobám, kteří tímto nahodilým přechodem prošli a kteří pak zprostředkovávají v domě svobody druhým. Domnívám se, že je to právě tato nahodilost a důsledky, které z ní plynou pro pojetí mravnosti, která může být skrytým tématem Schellingovy kritiky v uvedeném citátu. Fichta člověk se potud může dopouštět zla jen nahodile, z nevědomosti, a takové zlo by pak nebylo nepřijatelné. Je to paradoxní právě absence inteligibilního práva, která Fichta vystavuje námitce kruhovosti (kterou Peetz, jak výše uvedeno, podsouvá Schellingovu inteligibilnímu právu), a z níž je mu pak jediným východiskem teze o nahodilosti. Nahodilost však právě Schelling v citátu odmítá, neboť svoboda jako nahodilost, neboli *aequilibrium arbitrii*, je šmor každé mravnosti.

stalo v ase, tak je ho třeba vidět i tak, jako by především potenciálně napravilo n které (pádem narušené) charakteristiky v něho inu stvoření, a tedy bylo podstatou neasové. Jeho narození není tedy v podstatě jiným než obnově smyslu prvního stvoření, obnově možnosti vztahu k Bohu, možnosti obratu. Toto obnovení lze spatřovat i v tom, že v d jiných a v přírodě stala sice po pádu zachována ve věčném jsoucím hierarchizace princip, která je patrná v tendenci spíše k svatosti, k vědomí, nicméně tato tendence je ustavena přerušována rozkladem a smrtí, a tak se tento pohyb stále znovu opakuje. V Kristu však dostalo věčné jsoucí naději vysvobodit se z tohoto marného opakování. Tolik tedy nekolik slov k Boží pomoci. Co míní Schelling lidskou pomocí?

Nepochybně pod lidskou pomocí si lze představit jednak výchovu, které se nám ve společnosti dostává a skrze ní by měl být mírně sklon ke zlu,²²⁸ a jednak lidské vzory, totiž ty vzácné jedince, kteří dosáhli v životě uvedené shody mezi chetou a poznáním. Schelling uvádí za možný příklad religiozity M. Catona, který šikdy nejednal správně proto, aby jednal správně (z úcty k příkazu), nýbrž protože naprosto nemohl jednat jinak.²²⁹ Za připomenutí stojí, že rovněž Kant doporučuje ve spisu o náboženství, že na příkladu morálního jednání nějakého člověka mohou morální začátečníci (Lehrlinge) posoudit své vlastní smýšlení, a tak v nás může být kultivována vlna k dobru a postupně přejít do smýšlení.²³⁰

Jak je z uvedených souvislostí patrné, člověk podle Schellinga není ve své osamocenosti a vydán na pospas své vlastní nezmenitelné rozhodnutí ke zlu, ale má v sobě sama i ve vnějším světě různé podněty k obrácení. Z hlediska v něho inu stvoření je jeho situace v empirickém světě následující: Nehledě na modifikaci přírody na marnost v něho opakování, která nijak neohrožuje základní funkci obou principů nutných ke zjevování, zůstává i po pádu první stvoření principiálně zachováno, tj. zůstává zachována *schopnost* dobra a zla se v rámci svých podnětujícími podmínkami, pouze ovšem *s tím rozdílem*, že každý člověk tuto schopnost přirozeně uplatňuje v rozhodnutí ke zlu. S příchodem Krista se mu ovšem nabízí v plné jasnosti i jiná perspektiva, totiž, aby tuto svou schopnost dobra a zla uplatňoval i v rozhodnutí

²²⁸ Skrze výchovu se u něj postupně negovat svou přirozenou vlnu a přijímat vlnu druhých. To je sice primárně hegelovský motiv, nicméně lze ho v této obecnosti předpokládat i u Schellinga.

²²⁹ Spis o svobodě, s. 393.

²³⁰ „Diese Anlage zum Guten wird dadurch, daß man das *Beispiel* selbst von guten Menschen (was die Gesetzmäßigkeit derselben betrifft) anführt, und seine moralische Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurteilen läßt, unvergleichlich kultiviert, und

k dobru. Jenom na tomto pozadí je srozumitelné jak Schellingovo tvrzení na závěr odstavce, že šnechávat v sobě pracovat bu princip zlý, bu princip dobrý, í je následek inteligibilního inu, jímž je určena bytnost i flivot lov kaď, tak pozd j-í tvrzení, že v dobrém lov ku je šreakce základu (tj. tendence k osamostatn ní, kterou si kařdý lov k p ítáhl inteligibilním inem jako sklon ke zlu, P.A.) p sobením k dobru, ve zlém p sobením ke zlu.²³¹ Tyto formulace je podle mne třeba íst tak, že lov k, který provedl obrat, uřívá pak onen pádem p ítařený sklon ke zlu, aby jeho prost ednictvím uskute oval dobro, naopak neobrácený lov k tento vlastní sklon prom uje ve zlé iny. P ítom nejde tolik o to, jak se tyto iny jeví, ale o to, že pocházejí z bytnosti obrácené ke zlu nebo k dobru. Pád v-ech lidí do zla jakořto p vodní rozhodnutost ke zvratu princip , je tedy nutným východiskem, ale nikoli determinací, ba ani není determinován ten, kdo obrat neu inil, nebo í ten se vlastn rozhodl z ístat takovým, jaký vřdy byl.

Otázka v-ak stále zní, jak realizovat onu perspektivu dobra znovuotev enou pln Kristem, í je-t p esn ji, jak se otev ít a nechat na sebe p sobit dobrého ducha, nebo takto musíme obrat p edev-ím chápat. Nejde tedy o jednorázovou zm nu, po níž by jifl bylo v-e hotové, by po áte ní rozhodnutí musí být naráz a nem nné, aby mohlo slouřit jako základ pro p íjetí Bořlí a lidské pomoci. V-ímn me si toho, že ani jeden z on ch dobrých vn j-ích í vnit ních podn í nelze považovat za p í inu pro to, že se lov k k obratu rozhodne. To nás vede k jedinému záv ru: Toto prvotní rozhodnutí k obratu musí záleřet zcela a jen na n m, a nedá se ani nijak dop edu p edvídat. Ocítáme se tedy v obdobné situaci jako u Kantovy revoluce smý-lení (oddíl 2.4).²³² I u Kanta jsme museli konstatovat jedno náhlé radikální rozhodnutí ke zm n smý-lení, které v-ak nemohlo být nikdy s naprostou jistotou vykááno, po n mřl následovala jeho postupná prom na, provázená sekundárn í vřdy v-ak s mořností klamu í prom nou empirického charakteru. Zdá se, že Schelling zde má na mysli cosi podobného, mluví-li o řskute ném a rozhodném obratu ve svém smý-lení.²³³ Oproti Kantovi v-ak podstatn prohlubuje, mohli bychom íci řontologizujeď, podn ty, které na lov ka p sobí. Nehled k známosti í chto podn í jsme tedy i u Schellinga nakonec odkázáni do

geht allmählich in die Denkungsart über: so daß *Pflicht* bloß für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. (Religionsschrift, s. 699 n., B 56)

²³¹ Spis o svobod , s. 400.

²³² Na podstatnou řpjatost s Kantovou koncepcí obratu ve spisu o nábořenství upozor uje i Buchheim ve svém vydání spisu o svobod v pozn. . 254.

²³³ Spis o svobod , s. 389.

nepochopitelná, takže poslední d'vod, proč se n'kdo rozhodl k obrátu, znát ani zde nem'feme.

Je v'ak otázka, nakolik m'feme stejn' jako u Kanta íci, že nikdy s jistotou neznáme toho, kdo ze sou'asník' provedl obrát, a to ani v p'ípad' sebe sama, nebo inteligibilní základ našich maxim je nám skryt. Schelling nám p'ece jen nabídnul jisté znaky, podle nichž lze na obrát usuzovat. Za takový znak bychom mohli považovat pocit mé v'né takovosti, který by ovšem v tomto p'ípad' měl charakter pocitu šbýt v' n' dobrým, jehož lze ve shod' s kontextem p'edpokládat u onoho dobrého lov'ka, kterého nezvrátí ani šsamy brány pekelné. Rovn'ě bychom takový pocit museli p'edpokládat u M. Catona, který, jak již zmín'no, šnikdy nejednal správn' proto, aby jednal správn' (z úcty k p'íkazu), nýbrž proto že naprosto nemohl jednat jinak. Cato by tedy na obhajobu svého správného jednání, jakkoli za správné jednání nemáme pot'ebu se obhajovat, leda ve společnosti –patných, musel onen pocit v'né takovosti rozvinout do téže omluvy jako lov'k zkařený, totiž musel by pravít šjsem ušl prost' takový. Dalším znakem obrátu by mohl být i obecný soud, který by měl setrva'nou tendenci, a koli je to vzácné, postihovat bytnost n'jakého lov'ka je-t' za jeho flivota slovy jako švelký lov'k, šcharakter apod.

V těchto ohledech by tedy byly u Schellinga v'myšlence obrátu jisté odlišnosti. Zatímco u Kanta je obrát v'ždy jen nad'jí, která je nejistá, p'í emž Kant nás neustále p'obíhá nabádá k opatrnosti, že fládný lov'k není s to s jistotou tvrdit, že má dobré smýšlení, nebo v'ni em se nemáme tendenci klamat více než v'hodnocení sebe sama, jsou u Schellinga s bytím obráceného lov'ka spjaty n' které relativn' jisté znaky.²³⁴ V onom pocitu mé v'né takovosti i onom ve ejném soudu o mé bytnosti tedy Schelling oívidn' p'ekračuje Kantovu mez vykazatelnosti. Schelling v'ak tyto znaky nezmi'uje proto, aby jimi p'ímo dokládal, kdo provedl ve faktickém sv't' obrát, a tudíž i pro n' j nakonec podle mne musí platit, že o kvalit' bytnosti n'jakého lov'ka nem'feme

²³⁴ Ovšem i p'ímošním kritickém zam'ěření také v'í Kantovi (hlavními protivníky jsou v'ak v této pasáži jist' Fichte, Jacobi, Schiller), jak jsme jej alespo' naznačili v p'edcházejících poznámkách p'arou, nelze nevid't, že p'edlohu k pojetí religiozity nalézá Schelling patrn' op't ve spisu o náboženství a zde nastín'né koncepci sv'domí. Sv'domí je podle Kanta v'domí, které je povinností v'í sob' sama. Tj. pokud si je sv'domí jisto, že n'jaké jednání je správné, tak je jeho povinností ho vykonat. D'ležitě je, že kritérium provedení není m'j soud i domněnka, že je jednání správné, ale jistota mého sv'domí, že je správné. Naopak jednání, p'í n' m'j nemám tuto jistotu, tj. kde pochybuji o jeho správnosti, šnit nemám, i kdybych se domníval, jako v'probabilismu, že m'že snad být správné. (Religionsschrift, s. 859-860, B 287-288) I zde bychom tedy mohli najít Schellingovu inspiraci u Kanta. Pouze se zdá, že Schelling sv'domitost vy'al z náboženského kontextu a že zam'ěření na jednotlivá jednání, jak ji tu Kant pojednává, a pochopil ji jako bytnost obráceného lov'ka. Ovšem s tím významným rozdílem, že ji ontologizuje a vykládá jako sjednocující pod'azení mé v'le pod Bůh v'li.

s naprostou jistotou vypovídat. Dala by se tato odpověď uvést beze zbytku do souladu s oním ústředním Schellingovým tvrzením o obratu?

Pokud otevřenost vůči sobení dobrého ducha tkví v špatném vodním jednání, díky němuž je (podobně k P.A.) takový a nejiný, pak toto špatné vodní jednání nemůžeme pochopit ani jako jednoduché a nevratné rozhodnutí ke zlu. V takovémto jednoduchém rozhodnutí nelze nalézt rozhodnutí k dobru ani jako možnost, proto ostatně hovoří Peetz dle sledu, jak výše uvedeno, o šrozporu se sebou, když komentuje Schellingovu snahu klást obrat do špatného vodního jednání. Víme však již, že toto rozhodnutí ke zlu má strukturu, v níž jeden princip je podřazen druhému a také, že toto rozhodnutí je zcela svobodné, nebo konečně dle vod má jen ve mně. Pokud neztrácím schopnost sám za sebe, sám být konečně dle vod určitosti svých jednání, která jsou nejbližší potenciálně dobrá nebo zlá, a pokud se ve mně onen porobený princip jakožto svobodný, provázen a podporován onmi vnějšími dobrými vlivy, vzpírá, pak není vyloučeno, aby se v onom špatném vodním rozhodnutí, nebo není-li jedinou provádkou daným, uzavřeným, hotovým, přestože si ho přivozuji od narození, neobjevilo z mého popudu zcela spontánně cosi, co s jeho dosavadní vůlí a zaměřeností nekonvenuje. Toto něco však nemůže být vyvozeno *ani* přímo z kvality této zaměřenosti, *ani* z oněch různých dobrých podnětů, tedy nemůže být nijak zprostředkováno, ale musí být spíše *bezprostředním* jen mnou iniciovaným přechodem, a potud se zdá být skokem z něčeho, které však, jak víme, není pouhé nic, do něčeho radikálně odlišného vzhledem k té dosavadní zaměřenosti - jiného.²³⁵ Pouhé nic, takové, které přechází v křesťanské Augustinem založené tradici stvoření světa, vede podle Schellinga jen k libovůli Božího rozhodnutí. Ta však právě, jak ukázáno, neplatí, což ovšem nevylučuje, abychom tvrdili naprostou bezdůvodnost Božího²³⁶ i lidského rozhodnutí ke své bytosti, v případě dokonce dvojaké, totiž jak bezdůvodnost pádu, tak případného obratu. Bezdůvodnost o to nutno opatrně zdůraznit proti případnému

²³⁵ Strukturálně podobně, a přece *ve zcela jiném* duchu, mám-li to říci co nejstručněji, uvažuje i Kierkegaard v *Pojmu úzkosti*. Není tedy od věci, pokud se dnes etní interpreti (zvl. Kosch, Hutter, Pocaí, Pieper, Hühn, Hennigfeld) pokoušejí o srovnání a hovoří dokonce o Kierkegaardově motivaci ve spisu o svobodě. Podle mne však fládný z těchto myslitelů nevyerpá potenciál, který se ve srovnání obou myslitelů skrývá, což je dáno u většiny z nich (vyjma snad Hennigfelda) jejich zjednodušujícím přístupem k Schellingovu pojetí inteligibilního *in*u, který je spíše účelově dezinterpretován, a navíc tato dezinterpretace ovlivňuje i jejich chápání inteligibilního *in*u ve *V cích světa*. Mnohem zajímavější však pro mne osobně je, že struktury předsavského flivota Boha vypracované ve *V cích světa*, ve své abstraktní propracovanosti Kierkegaarda jistě přesahující, se zdají být přímo předpřipraveny k tomu, aby je někdo jako Kierkegaard aplikoval na lidskou zkušenost svobody. Víme však, že *V ky světa* Kierkegaard nemohl číst. Zdá se tedy, že Kierkegaard se *o* *pokud v bec* *o* inspiroval, pominu-li vliv předsavského v Berlíně, jen ve spisu o svobodě, a tedy, že z něho vyvodil téměř identické, byť jinam obrácené struktury jako Schelling ve *V cích světa*.

nepochopení - se však týká pouze toho, pro lov k padl, p íp. pro se obrátil, nikoliv neznalosti ohledn výchozích podmínek a okolností, které p edchází rozhodnutí, nejde tedy ani v jednom p ípad o libov li.

3.3.3 Záv r interpretace inteligibilního inu

Tímto bychom se p íblížili k záv ru t etí kapitoly, jejímfl cílem bylo objasnit osmistránkový úsek o inteligibilním inu ze spisu o svobod . Záv rem se je-t pokusím zp ehlednit dosažené výsledky v tabulce na následující stran . Obsah tabulky znázor uje situaci lov ka ve sv t , resp. celek t ch souvislostí, v jejichfl prostoupenosti kařdý lov k jedná, tj. uplat uje svou schopnost dobra a zla. Levý sloupec znázor uje v né souvislosti platné pro kařdého lov ka. Pravý sloupec postihuje do asné souvislosti. Kařdého lov ka je tedy nutné nahlířet aktuáln jako stojícího pod vlivem souvislostí z prvního i druhého stvo ení, voln ji z p írody a z d jin, a to dotud, dokud nenastane s podporou jeho vlastního rozhodnutí úplné spojení s Bohem, kdy bude B h řv-ecko ve v-em.õ²³⁷ Nehled k tomuto eschatologickému vyúst ní je tedy momentální situace kařdého lov ka ve sv t taková, ře kařdý lov k svou schopnost dobra a zla (levý sloupec) uplat uje p vodn v rozhodnutosti ke zlu (pravý sloupec). Tím v-ak není jeho schopnost nijak vy azena, nýbrř nadále z stává s lov kem jako mořnost obratu. Jakořto bytost, která je sou ástí p írody (levý sloupec) a d jin (pravý sloupec), je kařdý lov k od narození vystaven z obou t chto sfér ř zným typ m v ných i do asných, vn j-ích i vnit ních tlak , kterým m ře a nemusí podlehnout, a které se ho v onom p vodním rozhodnutí snařlí bu utvrdit, anebo naopak ho od n j odvrátit. Vzhledem k tomu, ře tato p vodní rozhodnutost není, jak jsme vid li, zpo átku v domá, m řeme v podstat právem tvrdit i to, ře skute né rozhodnutí je nutné v tomto p ítomném řivot teprve u init, a tedy ře na kařdého lov ka je-t řeká jako jeho úkol. Jako by kařdý lov k m l mořnost svým nyn j-ím řivotem bu opravit, anebo potvrdit rozhodnutí prvního lov ka. Je to p ece nakonec vřřdy on sám, kdo rozhodne, kterému z t chto na n j z ř zných stran doléhajících tlak dobra a zla prop j í sluch, resp. zda bude véřt sv j řivot v otev enosti pro dobrého i zlého ducha. Toto jeho rozhodnutí je v-ak i p es relativní jasnost prost edí (tj. v-echny p ed-pádové a po-pádové tlaky), v n mřl se

²³⁶ řEs gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die absolute Identität seines Wesens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen.õ (Privatvorlesungen, s. 429)

²³⁷ Spis o svobod , s. 405.

odehrává, vposled nezd vodnitelné. A ufl tedy do svého flivota p ijme a nechá se ovliv ovat t mi i on mi tlaky, je to vřdy on, kdo toto p ijmutí u inil, kdo se jim

Indiference

Vnit ní sebezjevení Boha

Vn j-í sebezjevení Boha jako první a následn druhé stvo ení

První stvo ení	Druhé stvo ení (do narození Krista nenastalé, by spící v základu)
<p>lov k jako duch + jako p írodní bytost:</p> <p>Reálný pojem svobody jako schopnost dobra a zla = nerozhodnutost = írá schopnost po ínat ze sebe</p> <p>P ed-pádové, tj. v né tlaky na lidskou svobodu:</p> <p>vn j-í:</p> <p>- Obecné zlo neboli reakce základu na zjevování jako p írozený sklon ke zlu vlastní každému tvorů (vlastní v le)</p> <p>vnit ní:</p> <p>- Úzkost o sebe jakořto kone nou bytost i úzkost p ed pořadavkem univerzální v le vzdát se sebe ve prosp ch zájm celku</p>	<p>lov k jako d jinná bytost:</p> <p>Formový pojem svobody (platný pro Adama i pro každého dal-řho lov ka) = Inteligibilní in jako p vodní rozhodnutost ke zvratu princip (+ dal-ř vlastnosti afl po t lesnou tvá nost) = zároveň pád jako za átek li-ení dobra a zla v d jinách</p> <p>Po-pádové, tj. do asné tlaky na lidskou svobodu v d jinách:</p> <p>vn j-í:</p> <p>a) Duch zla: (p íklady: duch v -teb; duch heteronomní morálky; Napoleon jakořto v le cht jící v-e, a v bec mylná sebur ení druhých jakořto -patné vzory, kup . lhostejná, vypo ítavá, libovolná jednání apod.; mravnost zvolená ze záliby, mravnost jako pouhá negace smyslovosti anebo opak aj.)</p> <p>b) Duch dobra: (p íklady: jednání Krista, Catona a jiné podoby religiozity, tj. dobrého jednání bez volby; spole enská výchova; církevní duch jakořto nositel Kristova odkazu)</p> <p>vnit ní:</p> <p>- Vnit ní hlas neboli sv domí coby univerzální v le vyzývá k transmutaci</p>

otev el, jakkoli podporován vlastním sklonem ke zlu, tedy vlastn také jedním z t chto tlak . Není tomu dokonce ani tak, fle ten, kdo se narodil a vyrostl ve –patné spole nosti, tedy obklopen –patnými vzory, by byl touto spole ností zcela determinován. Do zna né míry jí patr n determinován bude, ale i on má principiáln stejnou svobodu k rozhodnutí k obratu jako kdokoli jiný ze zdánliv lep–ích spole enských pom r . Zárove je si t eba uv domit, fle to, jak se kdo v p ítomném flivot rozhodl, nelze s naprostou jistotou zjistit, p estofle na to lze z n kterých znak s velkou pravd podobností usuzovat. Ten, kdo relativn konstantn –kodí druhým, má s velkou pravd podobností bytnost obrácenou ke zlu. Obecný soud ho tak posoudí a p i jednání ho bude provázet pocit v né takovosti. Nezáleží tedy na nahodilých navenek dobrých inech, nezáleží na kosmetických i fragmentárních úpravách svého chování, své povahy, svých návyk ,²³⁸ ale Schellingovi jde o vnit ní prom nu lov ka, prom nu, kterou musí sám iniciovat,²³⁹ která je i p es ve–keré p edch dné podmínky (kam spadá i vnit ní a vn j–í sebezjevení Boha, viz nadpis tabulky) vposled nezd vodnitelná, a proto skrze ni sahá lov k do prapo áte ní indifferencie, tj. p ed v–echo stvo ené, p ed jakoukoli ur itost, která by ho mohla jakkoli determinovat. I kdyfl tedy schopnost svobody získává afl po Bořím aktu stvo ení, tento akt se odehrál na v nosti, a tedy toto špoř nelze chápat asov , le p edchází mu leda logicky. Jak reálný, tak formový pojem svobody musíme tudífl chápat jako odehrávající se zárove , p estofle zku–enost nás nutí klást první stvo ení p ed inteligibilní in, tedy p ed p vodní rozhodnutost ke zlu.

3.3.4 Problemati nost Schellingovy koncepce jako p echod k V k m sv ta

Jak je patrné, p edložená interpretace dospívá nakonec k záv ru, fle rozhodnutí na kařdého lov ka v tomto flivot teprve eká jako úkol.²⁴⁰ Tím stojíme v p ímém rozporu s vý–e kritizovanou tezí zastávanou mnoha interprety, kte í odmítají prom nu bytnosti v empirickém sv t . Podle mého soudu tak hlavní problém Schellingovy koncepce nespo ívá v determinaci jednotlivých jednání inteligibilní bytností, která je v empirickém sv t nezmn itelná, ani v tom, fle lov k se musí rozhodnout ke zlu, aby

²³⁸ Zde bychom mohli op t citovat Kanta: šFragmentarisch ein besserer Mensch werden zu wollen, ist ein vergeblicher Versuch; denn der eine Eindruck erlischt, während dessen man an einem anderen arbeitetí ů (Anthropologie, s. 637).

²³⁹ Mohli bychom íci, fle sám musí chtít, tak jako kup . alkoholik musí sám ze sebe chtít p estat a v sob svolit k p íjetí lé by. Bez tohoto vnit ního svolení je sice mořné být poslán do lé ebny, av–ak zde poskytovaná lé ba nemá mořnost na lov ka p sobit.

²⁴⁰ V tomto bodu by se shodovala s Geijzenem (2009) s. 20, nikoli ale v jiných bodech, zejména v jeho odmítání inteligibilního inu ve spisu o svobod jako slepé cesty (zvl. na s. 679–681).

se mohl Bohu zjevovat. Toto vše jsou názory, které mají podpořit neslučitelnost lidské svobody s Boží svobodou, a potud s celkem světa jakožto systémem založeným v Bohu. Z mého hledí však tyto závěry neplynou, což ale neznamená, že bych Schellingovu koncepci inteligibilního inu přijímal beze zbytku jako neproblematickou. Pokud bych však měl určit její hlavní problém, pak bych ho spatřoval především v přílišné strukturnosti a náznakovosti, která jde ruku v ruce s tematickou nepřesností. Důsledkem těchto nedostatků, pominu-li nejasnou souvislost s dalšími tématy, což jsem se ovšem pokusil projasnit a ukázat, že nemusí vést k rozporu s nimi, je její strnulost a statičnost. Na jednu stranu máme totiž v nou inteligibilní bytost lovka, a ufl obrácenou k dobru i zlu, na druhé padlý empirický svět spjatý s kauzální determinací všech jevů v etn lidských jednání, alespoň pokud jde o jejich empirické příčiny, a paralelně vedle toho funguje nějaká jiná -teleologická pojetí času. Jak spolu souvisí tento kauzálně determinovaný svět spjatý se sukcesivním pojetím času a teleologicko-djinný čas a jak vypadá v rámci těchto časů konkrétní realizace morálního jednání lovka, nebo i ten, kdo učinil obrát, jedná stále ve světě, který je nějak prostoupen obma časů, to vše zůstává nevysvětleno. Toto chybné výslovné zájmu o to, jak se morální jednání vztahuje hlouběji k času, jakkoli to v mých očiích je – neznamená spornost a ztroskotání Schellingovy koncepce, mne vede k tomu, abych se v poslední kapitole této disertace pokusil tematizovat to, jakou podobu dává Schelling koncepci inteligibilního inu ve *Věci světa*.

Koncepce *Věci světa* představuje totiž jistou podobu Schellingova uchopení tematiky času, v níž má své místo (jakkoli na první pohled okrajové) i inteligibilní in, a v tomto smyslu bych se ji pokusil představit jako potvrzení správnosti mé dosavadní interpretace inteligibilního inu, tedy v podstatě jako rozvíjení a prohloubení toho, co je ve spisu o svobodě jen naznačeno, a co potud může vzbuzovat pochyby. Tímto rozumím se však nutně ocitám v opozici vůči tomu interpretovi, který tvrdí, že Schelling v bezprostředně navazujících spisech, tj. zvláště ve *Stuttgartských přednáškách* a ve *Věci světa* koncepci inteligibilního inu opustil,²⁴¹ přičemž tomu interpretovi, který ji zde sice nacházejí, ale považují ji jen za nevýznamný pozůstatek z mladších spisů,²⁴² a to opustil ve prospěch platiťjší koncepce, která je již blízká konkrétnímu bytí lovka v nás. Cílem závěrečné čtvrté kapitoly této disertace bude tudíž především zohlednit to,

²⁴¹ Jde o poměrně hojně zastávanou tezi, povětrnou od autorů, kteří prosazují i deterministický výklad inteligibilního inu kritizovaný výše. Najdeme ji třeba zde: Freiheitsschrift, Fuhrmans, s. 166; Hutter (2004) zvl. s. 84-85; Shibuya, (2005) s. 155 n.; Geijssen (2009) s. 679.

²⁴² Tak Kosch (2006) s. 102.

v jaké podobě najdeme koncepci inteligibilního inu v časové koncepci *V křesťanství*, a tak potvrdit a doplnit mou dosavadní interpretaci inteligibilního inu ve spisu o svobodě. Tím zároveň sekundárně vyvrátím názor zmíněných autorů o opuštění koncepce inteligibilního inu v bezprostředně navazujících spisech.

4 KONCEPCE INTELIGIBILNÍHO ŽIVOTA VE VČECH SVĚTÁCH

Na úvod je nezbytné poukázat na odlišnost v zaměření obou textů. Spis o svobodě je již svým názvem zaměřen primárně na lidskou svobodu. Viděli jsme však v úvodu disertace, že po jisté názornosti vynucené účelové úpravou názvu spisu, máme i ve spisu o svobodě co do obsahu primárně se vztahem k Bohu, a tedy, že jde vlastně o pochopení lidské svobody ze vztahu k Bohu, který je pochopen jako živá osoba zjevující se stvořením světa. Různé verze *Věk světa* bychom mohli vidět jako zostření zájmu výhradně jen na tento život Boha, a to je – před tím, než došlo k sebe-zjevení ve světě. *Věk světa* se tedy zaměřuje výhradně na jednání, resp. na život Boha, který teprve umohl ujeve – které jsoucí v etice – lovka, zatímco lidské jednání se tu na rozdíl od spisu o svobodě přímo nezkoumá.²⁴³ I přes toto jednoznačné zaměření na jednání Boha však Schelling poštává ve všech verzích *Věk světa* zcela samozřejmě, jak zprůbňých narálek na lidskou zkušenost i ucelených pasáží o lidském jednání (nejucelenější pasáž najdeme v první verzi) vyplývá, s koncepcí lidského jednání zalofnou na podstatné souvislosti s jednáním Boha. A podobně jako je jednání Boha pochopeno primárně jako zakladatel časových dimenzí, tak je tomu i s lidským morálním jednáním. Nahlédneme-li tudíž hlouběji do struktury života Boha, můžeme pochopit, jak máme v konečném světě jednat. Abychom spatřili názorně tuto strukturu, a to především s ohledem na její časovou stránku a odtud plynoucí závaznost pro lidské jednání, vyložíme nejprve dva základní momenty života Boha.²⁴⁴ I když jsou v jejich vypracování v jednotlivostech rozdíly, v zásadě Schelling podrfluje tyto momenty ve všech mi známých verzích *Věk světa*. První moment bych označil jako nutný věčný poátek neboli akt sebestahu. Druhý moment jako svobodný věčný poátek neboli akt sebe-zjevení i stvoření světa. Nejprve k prvnímu momentu.

²⁴³ Kromě drazu na Boží život a s ním spjaté časové dimenze bychom mohli odlišnost obou spisů postihnout zjednodušením tvrzením, že tématem *Věk světa* je především to, co spadá ve spis o svobodě do první roviny zjevení Boha (viz výše oddíl 1.3.1), tedy to, co ve spisu o svobodě zabírá necelé dvě strany textu.

²⁴⁴ Pjde zde o účelový výklad, a tedy zde nechám stranou, na které problémy ohledně toho, jak na kterém dílím aspektu mít tento moment správně rozumět (kupříkladě jak rozumět přesně roli hravé boží moudrosti ve vývoji prvního momentu; jak přesně rozumět roli tohoto momentu při konstituci Boží trojice apod.). Cílem je získat natolik jasnou představu o těchto momentech, abychom na pozadí jejich vztahů uviděli normu pro lidské jednání, což si místy vyfládá na která zjednodušení a přehlížení problematických míst.

4.1 První moment flivota Boha neboli akt sebestahu

Obecně lze říci, že v prvním momentu flivota Boha²⁴⁵ se sice lecos nutně stáje (najdeme zde předznamenány některé nutné aspekty skutečného vývoje), avšak nic zde ještě není skutečné. Jde se zde jen pokoušet zaít, avšak nikdy se mu to nezdaří. Měme zde tedy hovořit jen o možnosti zaátku asu,²⁴⁶ a potud ehokoli urííého. V jistém smyslu jde sice o nutný vývoj po átek v-eho jsoucího, nutnou podmínku svéta, avšak přece jen předbfnou a neúplnou. I tento po átek totiž teprve poté buje opravdu zaít, a tedy sám o sobě nemůže být nikdy podmínkou ehokoli urííého. Schelling asto hovoří o tomto po átku jako o v něm aktu stažení se Boha do sebe, který je bezdvojný, nikdy nepřestávající, svobodný i slepý zároveň.²⁴⁷ Nyní se podívejme podrobněji, co v-ě se v tomto nikdy nepřestávajícím ínu, resp. momentu šodehrává. Při jeho tematizaci se opírám ať na výjimky o první verzi *V k*, v níž lze za tento vývoj nikdy nepřestávající ín považovat výstup druhé v-ě z první v-ě v etn v-ěch s tím spjatých dledek.

Schelling upozoruje v úvodu první verze na to nejvýš, co předchází ve-kerému zjevování, tj. i zjevení samotného Boha, a popisuje to jako absolutní svobodu neboli jako ístou o sobě nevducí v-ě, která je šmilost, láska i prostota²⁴⁸ a která nic nechce, nebo sama sobě dostáje. Tato v-ě je též absolutní jednotou subjektu a objektu, jejich naprostou indiferencí, a přece ale silou k ob-ě. Na otázku, co přímlo tuto v-ě opustit svou ístotu a vstoupit do existence, tj. do vztahu k protikladu, odpovídá Schelling v podstatě analogií k lidské zku-ěnosti, totiž touhou po uvdomení. V oné ísté, řádným chutím n-eho ru-ěné, do sebe pono-ěné v-ě, se štvoí *slast*

K n kterým tmtom místm i přes j-ímu vymezení některých vztahů viz Florig (2010) s. 188-205; také Xian (2004) s. 81-85; 99-107.

²⁴⁵ Hovoří-li zde a níže o Bohu, měl bych upozornit na to, že nejde o Boha v silném slova smyslu, tj. o Boha jako osobu, ale o jakýsi šv-ěný zárodek Boha (V ky sv-ěta, s. 78). Patrně vhodnější by bylo volit neutrální termín šabsolutno. Spokojím se však s touto poznámkou a budu nadále užívat pro v-ěchny aspekty Boha jednotný výraz šB h. Ostatně Schelling sám tento významový odstín při pojmenování nevědy dodrhuje, byť přbfně na něj upozoruje (Tamtéž, s. 61, s. 78 aj.). Dleflit j-í nejl pojmenování je uvdomit si, že zde popisujeme různé nutné aspekty Boha, který je flivou v-ě existující osobou a my zde musíme tento vývoj flivot rozkládat do díl-ích momentů, abychom ho pochopili, na efl se z hlediska těchto momentů musí jevit jako nejsoucí, nedokonalý apod. (K této jen myšlené nejsoucnosti Boha oproti jeho v-ě jsoucnosti viz Weltalter, Schröter, s. 200)

²⁴⁶ V ky sv-ěta, s. 33.

²⁴⁷ Viz kupř. tato slova ze stejné verze *V k*: „Das Erste in Gott nach der Entscheidung, oder, da wir diese von aller Ewigkeit her als *geschehen* (wie noch immer geschehend) annehmen müssen, das Erste in Gott überhaupt, im lebendigen Gott, der ewige Anfang seiner selbst in ihm selbst, ist, daß er Sich verschließt, versagt, sein Wesen von außen abzieht und in sich selbst zurücknimmt.“ (Weltalter, VIII, s. 225) Jiná podobná místa k ínu sebestahu viz zvl. Weltalter-Fragmente, Grotzsch, Bd. 1, NL 81, s. 175-177; Privatvorlesungen, s. 429.

²⁴⁸ V ky sv-ěta, s. 28.

z toho mít sebe a poznávat se zvně-j-ku²⁴⁹, která pak přijímá v li. Tuto druhou vlnou v li, která vystupuje spontánně z první vlny, aniž by jí byla jakkoli zaplínána,²⁵⁰ označuje Schelling jako vlnu k existenci, tj. vlnu, která chce zjevení lásky. Protože vlna má oproti první vlně odlišnou povahu, je ji, jak dále uvidíme, vzhledem k první vlně nutno nazvat vlnou popírající, tj. vlnou první omezující, stahující.

Abychom nahlédli alespoň v krátkosti onu celou síť vztahů, kterou výstup druhé vlny zakládá a která (míním síť) se stane základem veškerého vývoje, je třeba si nejprve připomenout správný vztah obou vln, k němuž zjevování směřuje. Cílem zjevování je, aby druhá vlna (vlna k existenci) byla vlnou základem zjevování první vlny (vlny lásky), která by se tak stala tím aktuálně existujícím. Nyní na počátku zjevování se vlny vlny mají jinak. Vystoupením druhé vlny se totiž tato stává existující, zatímco láska je jejím základem, i přes to, že láska je jejím vystoupením zatlačena a sevřena. Z hlediska lásky, která se chce zjevovat ve veškerém vývoji, kteréžto chytání bylo probuzeno zároveň s vystoupením druhé vlny a stalo se silou, jakkoli zatím neúplnou a latentní, není druhá vlna něčím cizím, ale *de facto* jen podobou vyvstání sebe sama, tj. první realizací toho, jak mohla láska sebe samu pojmout, stát se sobě objektem, a tedy jsoúcí. Tím jsoúcí je ale právě jako sebe popírající i svírající. Láska je tak v podstatě tím, co zůstává popřeno, zatímco ona popírající vlna jakožto její objekt i cíl (*de facto* její první sebe-nalezení) je tím existujícím a přisobujícím. Z hlediska druhé vlny, tj. vlny k existenci, to vypadá odlišně. Aby byla vlna k existenci podobou vyvstání lásky, musí mít opačnou povahu, totiž musí být chytáním existence lásky popírající její nechtějící povahu, tj. postrádat její plnost a klid nechtění. To ovšem zároveň znamená, že musí hledat to chybějící, to, co povahou svého bytí popírá. Ono první sebe-nalezení lásky v její vlně musí být tedy i pro ni samu nedostatečné, a to znamená, že v skrytu musí chtít zjevení lásky. Zjevení lásky je tedy nakonec i jejím cílem, byť skrytým, nebo aktuálně vystupuje jako tento cíl popírající.

Na tomto stručném rozboru můžeme spatřit, že vlny lásky i vlny k existenci jsou v sobě vlastně zdvojené. Každá z nich má v sobě jak svírající (kontraktivní), tak

²⁴⁹ Tamtéž, s. 31.

²⁵⁰ Schellingovo kolísání mezi aktivní stránkou (to nejvýše se chce zjevit ve veškerém vývoji, Tamtéž, s. 26) a pasivní stránkou (švle, je-li nic nechce, jít jsou všechny vlny lhostejné, Tamtéž, s. 27) absolutní iré vlny může vzbuzovat dojem, jako by nakonec iniciací vlny byla tato irá vlna nechtění. A ušli bychom klást podnět celého procesu i do této vlny, dlešit je totiž: teprve výstup druhé vlny může být pochopen jako základ jakékoli určitosti, jako počátek k němu. Nezapomínejme také, že tento výstup je vlnný, nikdy nepřestávající, tedy jde o transcendentální vlnu, který se neodehrává vlně. Obě vlny jsou odlišné jen co do vlně zaměřenosti, naopak přirozenosti jsou jednou vlnou. První vlna vlny se zároveň nemění a mění, totiž mění potud, pokud je vtlačena do interakce s druhou vlnou vlnou, zároveň vlně vlně vlně vtlačení nedotčená.

rozvíjející (expanzivní) stránku. Av-ak v obou z nich je rozvíjející stránka zatlačena, naopak svírající vystupuje do popředí. Pokud tento komplex vztahů o *de facto* sedmi momentech zjednodušíme, aniž bychom porušili jeho smysl, můžeme hovořit o této nové jednotce, která nastala vystoupením protikladu, jako o šprabytosti,²⁵¹ resp. jako o podvojně bytosti, šjeft je tak tkajíc srostlá ze dvou v lů,²⁵² tj. z expandující a kontrahující v le, v níž má popírající v le převahu, takže tvoří *sponu* obou protikladných tendencí. Schelling pojmenovává tuto prabytost také *šprvní p sobící v lů*²⁵³ a iní ji základem ve-kerého dalšího vývoje. Máme zde tedy podvojnou bytost srostlou ze dvou v lů, jejíž pravou, vlastní v lů, je v le kontrahující. Schelling hovoří o jednotce, která, na rozdíl od prvotní jednoty nic chtějící v le, neruší protiklad. Jde v-ak o jednotu niternou, šnavenek zcela neúinnou²⁵⁴ (upravil P.A.), v níž jsou oba protiklady *nerozdlené, indiferentní*, by si odporují. V této prabytosti tedy první v le, v le lásky, vstupuje do existence. Jde v-ak v podstatě o existenci nanejvýš rozervanou, jakkoli zprvu prochází harmonickým stadiem. Nejprve se totiž ob v le t-í ze vzájemného nalézání, každým okamžikem se svobodně vydávají, každým spojují, z nichž povstávají spontánní pravzory v-eho jsoucího, av-ak ty se jen mihnou, nic zde není určité. Později v-ak v le lásky začne postrádat svou převodní istotu. Vzhledem k tomu, že pravou v lů této navenek uzavřené bytosti je v le kontrahující, cítí se v ní láska sevřená. Tudíž povstává v prabytosti ze strany lásky tichá touha po opuštění jednoty, po oddělení od v le k existenci, tj. vlastní a paradoxní od té v le, díky jejímuž vyvstání prabytost existuje. Prabytost se tak postupně naplňuje úzkostí, nebo naopak je láska i její v lů, natolik v sobě pociťuje touhu po rozdělení a chce jí vyhovět. Sotva v-ak v ní její švlastní v le (tj. kontrahující v le P.A.) ucítí dělení, vydělí se, obává se ztráty existence a opět se stahuje.²⁵⁵ Tímto v pociťování vyvstalým rozparem tak ztrácí prabytost poštěně svobodu a bude do rozporu stále hlouběji zatahována. Život prabytosti se postupně redukuje na stupňování tohoto sváru, na okamžitou středu expanze a kontrakce, na točení kola rození a umírání, na šdivoké sebe samo rozervávající řlenství,²⁵⁶ jeft se usídí v jejím nitru.

²⁵¹ V ky sv ta, s. 19.

²⁵² Tamtéž, s. 53.

²⁵³ Tamtéž, s. 41.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 54.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 63.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 77 n.

4.2 Druhý moment flivota Boha neboli akt sebezjevení

Dleflitě je nyní pochopit, jak Schelling koncipuje vysvobození z oně úzkostné stídy expanze a kontrakce. Vzhledem k tomu, fle ob v le jsou stejn nutné k existenci prabytosti, tak je vlastn nemoflné, aby se od sebe n kdy zcela odd lily. Takové odd lení by totifl znamenalo, bu fle láska získá zcela p evahu a navrátí se do po áte ního stavu bez zjevování, nebo fle prabytost se vzdá vlastního flivota, cofl by byl regres, a vlastn jiná verze téhofl. Jediné východisko tudifl Schelling spat uje v tom, aby touze lásky po odd lení bylo vyhov no, nicmén tak, aby byla zachována p vodní jednota i s jí vlastní p sobností. Jinými slovy to znamená, fle prabytost se má zdvojit, a p ece zároveň z stat jedna. Kone né rozhodnutí k odd lení v–ak nem fle p íjít od lásky jakoflto v podstat neú inné, jakkoli je to ona, kdo se vskrytu domáhá vysly–ení stále mocn j–í expanzí, ale od prabytosti, která se nakonec svobodn vzdá,²⁵⁷ by jen vnit n , svého svírání a zplodí vn sebe cosi nezávislé a samostatné.²⁵⁸ Od momentu tohoto sebevzdání, *de facto* vpu–t ním lásky do st edu jakoflto spony sil, za íná onen vý–e nazna ený druhý moment flivota Boha, totifl skute ný nikdy nep estávající po átek pro jakékoli zjevování, tedy i po átek sv ta. Schelling tento akt chápe zároveň jako akt plození Boha v Bohu, kdy se B h odd luje od své první v–esvírající osobnosti a stává se osobností sice jinou, ale ne jinou od sebe sama, ale jen od své první osobnosti. Tuto druhou od první odd lenou osobnost ozna uje Schelling jako syna.²⁵⁹ B h se tedy zplozením syna vzdává v n své v–esvírající povahy, která bránila zjevování lásky. Situace se nyní po aktu zplození syna zásadn zm nila. Nyní je láska, kterou zt les uje syn, nebo je jeho pravou v lí, uvoln na k samostatnému p sobení. To v–ak

²⁵⁷ Okamflík sebevzdání, resp. rozhodnutí lí í Schelling jako moment šnejvy—fho vyp tí silō (Tamtéfl, s. 104), kdy ob síly dojdou ur ítého sebe-poznání, a to ve smyslu poznání pravé podstaty situace, v nífl se nacházejí, a kafldá pro sebe zm ní pohled na sv j prot j–ek. Svíravá síla nahlíflí svou tvrdost oproti mírnosti lásky, jefl je její pravou podstatou. Láska nahlíflí svou jednotu se svíravou silou, nebo bez ní by nic nezmohla. Ob v né v le jsou tedy naráz v í sob svobodné. Jako by vnit n souhlasily s tím, fle láska bude vládnoucí, svíravá v le pod azená. V tom okamflíku ob nahlédnou, fle jen tak spolu mohou vyjít. I kdyfl tedy rozhodnutí vzdát se lásce, p ejít k ínu, je v cí výhradn svírající síly (ona je po ád vlastní pravou silou prabytosti), p esto není nijak násilné v í lásce, ani v í sob sama, nebo oba s ním *de facto* v sob sama i navenek v í sob souhlasí jako s jediným moflným východiskem z nekone ného sporu. Máme zde vlastn ideální situaci svobody, která je si nutností, svobody, která je souhlasem s vnit ní nutností. Toto rozhodnutí si v–ak nesmíme p estavovat jako rozhodnutí spjaté s p edchozí rozvahou. Ve druhé verzi *V k* hovo í Schelling o tom, fle ob síly se spolu jakoby v záblesku svobody, v okamflíku, který nemohl prob hnout v ase, vzájemn svobodn domluví na tom, fle jedna bude vfldy kladena na po átek a druhá jí bude vfldy následovat jako nad azená. Po této ne asové domluv v–e zapadá do v ného zapomenutí, anifl by kdy mohlo být vzato zp t. Tím u inili to jediné moflné na svou záchranu, podobn jako lov k, který ve vypjaté situaci ohroflení flivota u iní bez rozmyslu, a p ece s naprostou svobodou, to jediné moflné, co ho zachrání. (Weltalter, Schröter, s. 177)

²⁵⁸ Šsvírající síla se totifl vnit n vzdává svého flivota, hn v se stává bezmocným a ztrácí ve–kerou v lí a s ní í schopnost kontrakce, zatímco navenek íli skutkem nem fle í p estat být tv r í, kontrahující. Proto nyní i prabytost dosahuje momentu nejvy—fho vyp tí sil, kdy neschopna stahovat í plodit *v sob* zplodí *vn sebe* cosi sob podobného, zároveň v–ak na ní nezávislého, samostatného.ō (V ky sv ta, s. 104)

neznamená, že by se ona v-esvírající síla ztratila, naopak tímto oddělením získala teprve svou oprávněnou sféru působení, totiž navenek, to znamená, že už nebude v-esvírající, ale jen vně svírající, a stane se tak v novém základem zjevování lásky. Prostor tohoto v něho zjevování chápe Schelling jako svít (je-t nikoli fyzický svít, by zjednodušen to tak lze pochopit), neboli působení *přítomnost*, nebo v ní je ona svírající síla postupně pokračována, a tím kladena jako minulá, tj. relativně nejsoucí. Zplození syna znamená tedy zároveň první skutečný počátek času, který již nemusí být marný za jinak ve vzápětí zrušené expanzi, nebo jím je zrušena ona původní simultaneita sil v praxi, na což se tyto stávají sukcesivní a vystupují jako časové periody: minulost, přítomnost a budoucnost.²⁶⁰ Tento čas nemůže být tedy nějaký chvilkový a přechodný, ale jakožto skutečný čas plodící, tj. časové dimenze zakládající, v něm a nikdy nepřestávající. Jím je teprve konečící svár sil praxi kladen jako v minulý, ovšem zároveň jako *souasný* s tím, co jednou nastalo a je-t stále nastává nyní, totiž s přítomností. Přítomnost tedy není podstatou nic jiného než rozvíjející pokračování svírající síly láskou, která se stala v nou sponou obou sil.²⁶¹ To ovšem znamená, že souasn s přítomností je kladena, a to v každém stupni pokračování svírající síly, i budoucnost, by jako cíl rozvoje, totiž jako svobodná v lásce plně založená jednota obou protichůdných sil (v krajních protikladech vyjáděno: materie a ducha) v Božím duchu (těl Boží osoba),²⁶² jejímž zprostředkovatelem se má stát lidský duch. Je-t názorní ji vzhledem k běžnému chápání času děno: čas nemá začátek vase, ale ve v něm jinou zplození syna, který prochází časem, aniž by byl vase, či onen v nový svár sil praxi, o němž *nyní* hovoříme jako o vné minulosti, nežal na kdy v nějakém dávnémase (kupř. před 14 miliardami let, jak se dnes přibližně astronomicky udává stáří vesmíru), ani se nemohl na kdy náraz udát v nějaké dávné minulosti (kupř. před i uvnitř tzv. velkého třesku), ale začal jako minulost najednou šafit se začátkem přítomnosti a odehrává se souasn s přítomností, avšak ó a zde je

²⁵⁹ ŠJako v srdci láska, tak ze středu kontrakce v něho Otce zrozen jest v nový Syn. (Tamtéž, s. 105)

²⁶⁰ Š čas, skrytý ve v něm, může být vysloven a zjeven jen skrze druhou osobnost, odlišnou od první ó skrze osobnost, je-li rozhodnutí simultaneitu princip v osobnosti první, z bytí iní první periodu či potenci (tj. minulost P.A.), ze jsoucna přítomnost a z bytostné a svobodné jednoty obou, která je rovněž obsažena v první osobnosti, iní budoucnost. Dle se to tehdy, když principy, které jakožto potence bytí ve v něm koexistovaly i byly simultánní, vystoupí jako periody. (Tamtéž, s. 141)

²⁶¹ Vnost jinou sebezjevení, resp. stvoření je tedy nutno chápat ve dvojím smyslu. Jednou u in n, je v n u in n, a nelze ho již vrátit. Zároveň je v nový i tak, že je neustále in n, nebo svírající síla musí být neustále pokračována. Obě hlediska se však nevykládají, ale podporují. Nezapomeňme, že oba iny jsou v ně. Druhý in pouze změní formu, obsah zstal týž. Ale ani tato změna se nemohla odehrát vase.

²⁶² Budoucnost není tedy nic odděleného od přítomnosti, jak máme běžně za to, ale v každém stupni pokračování svírající síly je budoucnost již přítomna jako anticipovaná. Zde se nám již ohlazuje koncepce času uplatněná i na lidské morální jednání (podrobněji viz oddíl 4.4). K tomu též Kümmel (1962) s. 85.

dleflitá difference - jako v n p ekonáný.²⁶³ Zvlátní p ípad, ekli bychom jedinou výjimku, pokud jde o v nou p ekonanost, p edstavuje lidské bytí.

4.3 Jednání Boha jako norma pro lidské jednání

P estofle lidské bytí není ve *V cích sv ta* st edem zájmu, z Schellingových pr b flných narálek na lidskou zku-enost, které nám ov-em mají p íblíflit primárn flivot Boha, a zejména pak z úseku na s. 170-186, bychom mohli s velkou pravd podobností zrekonstruovat Schelling v náhled na lidské morální jednání, tj. na svobodu k dobru a zlu, jífl je vystaven lov k ve v ku p ítomnosti, kam spadá stvo ení sv ta (tj. první stvo ení ve spisu o svobod) v etn na-eho kone ného sv ta.²⁶⁴ P edev-ím je t eba vid t, fle ve vztahu on ch dvou v ných ín Boha, který Schelling pojímá na s. 177-182 jako výslovn morální vztah, se skrývá závazek pro lidské morální jednání. Jak jífl nazna eno, p ítomnost je primárn d ji-t m postupného p ekonávání svírající síly láskou. To je možné jen tak, fle oba iny v ní ve své nutné spjatosti nep estávají nikdy p sobit, oba procházejí asem, jím nedot eny, kaflký ov-em na sv j zp sob. Ten druhý jako vládnoucí tak, fle ten první rozvíjí, ten první jako pod azený tak, fle se dává odporem jako základ rozvíjení. Jak by pak vypadalo konkrétn jí podle tohoto vzoru lidské morální jednání? Pokusme se to p íblíflit nejprve propojením se spisem o svobod .

Vý-e jsme poukázali na to, fle prabytost je ve *V cích sv ta* jednotou srostlou z kontrahující v le a v le lásky. Z staneme-li u tohoto smysluplného zjednodu-ení, m fleme z hlediska spisu o svobod pochopit prabytost jako temný základ (nebo v le lásky je v ní p vodn , jak ukázáno, potla ena), z n hofl v le lásky ve spolupráci se svírající silou (jedna z funkcí touhy ve spisu o svobod) postupným rozli-ováním sil (nezapome me, fle ve spisu o svobod jsme *tam* jífl v p ítomnosti, kde láska po veslovení slova do základu jífl p sobí jako vládnoucí) vyzdvihuje stále komplikovan j-í jednoty, tj. od sfér bytí afl po stále rozmanit j-í druhy bytostí v rámci t chto sfér. Vid li jsme také, fle Schelling zde ur uje tento temný základ v jisté modifikaci jako vlastní v li (Eigenwille), tj. jakési sebezáchovné centrum kaflde bytosti, svazek pud , fládostí a

²⁶³ Viz kup . tento výrok: ší ono divoké sebe sama rozervávající -flenství je je-t í dnes v samém nitru v-ech v cí a je pravou silou p írody a ve-keré její tvorby, toliko ovládnuto a tak ka ospravedln no sv tlem vy-ího rozumu. (*V ky sv ta*, s. 77 n.)

²⁶⁴ Je otázka, nakolik zde Schelling p edpokládá pád lov ka jakofto explikament fyzického sv ta. Vzhledem k tomu, fle pád souvisí s p ítomností, jífl se *V ky sv ta* p ímo nezabývají, tak je pochopitelné, fle ho nezmi uje. Na druhou stranu se mi zdá, fle práv p í ná rtu lidského jednání na s. 170-186 pád p edpokládá a fle práv my-lenka charakteru (viz nífle) m fle být jeho jistým uchopením, jak z dal-í interpretace vyplýne. K tomu souhlasn viz Habermas (1954) s. 368, také Florig (2010) s. 205.

sklon. Tato vlastní v le je v procesu vývoje dotud slep svírající a má dotud pouze sluflebnou funkci v rámci proti ní stojící univerzální v li (tj. v li lásky jakožto principu rozvoje), dokud s ní není zcela pozdvíhena k jednot. Toto pozdvíhnutí se d je v jediné sv tské bytosti, a to v lov ku. V lov ku díky n mu vzchází duch, osobnost, neboli zjevuje se existující B h jako láska. Ov-em s jistou podmínkou. Skrze ducha je totiž lov k zároveň Bohu podobný i od n j odli-ný. Podoben Bohu je tím, fle je samostatná osoba, která není slep podrobena nutné hierarchii v lí p sobících v p írod. Oproti Bohu, v n mfl je temná síla v n p emoflena, aniž by pozbyla p sobnosti, tj. který je v n hierarchizovanou jednotou dvou nep estávajících in, e eno z hlediska *V k sv ta*, je lov k schopen jednotu on ch v lí, resp. in rozlou it. Schelling tuto schopnost postihuje známými slovy, fle štojí na rozcestí,²⁶⁵ tj. na rozcestí mezi dobrem a zlem. Jako by se vystoupením lov ka celý vývoj vrátil zpátky do prapo áte ní indifferencie, kde za al, totiž e í *V k sv ta* do absolutní svobody. Tím má Schelling v podstat na mysli skute nost, pomineme-li pro zjednodu-ení soub flnou Schellingovu tematizaci pravzorového lov ka jako zakladatele d jinných epoch, kteréžto téma je pro pochopení asovosti *V k sv ta* bezvýznamné,²⁶⁶ fle záleží zcela na každém jednotlivém lov ku, jak se rozhodne. Jako by se každý v p ítomnosti jednající lov k nacházel permanentn v obdobné situaci jako B h v okamžiku p ed zplozením syna, resp. asu a sv ta, který byl absolutn svobodný oproti nutnému d ní jeho prabytosti. B h se ostatn nemusel ke stvo ení rozhodnout. Nehled k této mofnosti nestvo it sv t, kterou zdá se musí Schelling tvrdit jen hypoteticky,²⁶⁷ v-ak toto

²⁶⁵ Spis o svobod, s. 374.

²⁶⁶ K bezvýznamnosti d jinných epoch pro pojetí asu ve *V cích sv ta* viz Adolphi (2004) s. 391 n.

²⁶⁷ Tato Schellingem nazna ená mofnost, fle by B h nestvo il sv t a z stal ve šv né sob sta né uzav enosti (V ky sv ta, s. 182), není bez problém, vezmeme-li v potaz vývoj prabytosti afl k jejímu sebezdužení, které nastalo v okamžiku nejvy-ího vyp tí sil (Tamtéfl, s. 104), tj. v okamžiku nejvy-ího v domí. Alternativy, které Schelling formáln zvafluje k e-ení rozporu prabytosti, jsou tyto: (a) Prabytost setrvá ve stavu rozporu a ani se nerozd lí ani neuklidní; (b) rozd lí se skrze p evahu v le lásky; (c) první p sobící v le se vzdá vlastního flivota; (d) touze vy-í v le po rozd lení musí být vyhov no n jak jinak, a sice tak, fle svírající v le i p es rozd lení z stane p í síle a p sobnosti. Krom poslední varianty Schelling v-echny p edchozí varianty navrhuje, a to s od vodn ním, fle není mofný šv ný rozvrat, í chaos, í utrpení a úzkost; druhá varianta by zase znamenala návrat do p vodní íré v le bez zjevování; a t etí varianta by znamenala, fle by první p sobící v le musela v-echo doposud zplozené (jakkoli prchlivé a neskute né) vzít zp t, tedy v podstat do-lo by k zru-ení zárodku pro jakékoli zjevování. (Tamtéfl, s. 97-99). Mají-li platit tyto alternativy, pak mi není jasné, co by tato sob sta ná uzav enost Boha, k níž by se mohl rozhodnout, mohla znamenat. Podle mého rozum ní by mohlo jít jen o regres do v né svobody, i o v nou úzkost, to obé v-ak Schelling práv vylou il. Jisté je jen tolik, fle by se nic nezjevovalo, nic nebylo ur íté. Snad jediná mofnost, jak nestvo ení sv ta pochopit, by byla ta, fle by v okamžiku zplození syna muselo být zároveň kladeno jako mofné (a p ece jako odli-né!) Boží rozhodnutí stvo it sv t. B h, který by se p ípadn nerozhodl pro stvo ení sv ta a z stal by ve v né sob sta né uzav enosti, by pak mohl být jen v ný duch lásky plodící a milující v n sebe sama v synu a op tovn plozený a milovaný v n synem, ale nebyl by nijak vn zjeven. Nevidím v-ak na s. 182 p íli-d vod pro tuto interpretaci. Zde Schelling spí-e nazna uje mofnost, fle by B h pouflil lásku od syna jen pro sebe, tedy p edpokládá

rozhodnutí neznamená, že by bylo libovůlí, nýbrž odehrálo se za dvou podmínek: První podmínku označuje Schelling jako rovnováhu sil, která není čímsi mechanickým, zcela pasivním, šco by bylo ihned překonáno pouhou svévolí,²⁶⁸ nýbrž živou svírající silou. Druhá podmínka je, aby v této první síle přebyl dynamicky druhý zcela určitý princip,²⁶⁹ který se prvotní rovnováhu sil snaží rozdlít, překonat, přimět ji k vdomí a rozhodnutí. Podle Schellinga jen za splnění těchto dvou podmínek je možná mravní svoboda, tj. rozhodnutí k dobru i zlu. Být ve *Věciích svatých* na rozcestí znamená tedy pro člověka být v napětí těchto dvou principů i sil.

Víme již, že vzhledem k Bohu je takovou první podmínkou prabytost, druhou podmínkou je vůle lásky, která se snaží zrušit rovnováhu sil prabytosti, aniž by to znamenalo determinaci k rozhodnutí. I lidské rozhodnutí je podrobeno těmto podmínkám. Podobně jako Bůh potřeboval ke svému rozhodnutí základ, totiž onen první věčný in, který si sám nevdomky (a přece svobodně)²⁷⁰ dává, aniž se dá tvrdit, že tento věčný in sám je příčinou Božího rozhodnutí ke stvoření, tak stejně i každý člověk potřebuje takový základ, který je nutný, nicméně který musí být zároveň dílem jeho svobody. Schelling tento základ nachází v charakteru každého člověka. Tím ale nemyslí přímo morální charakter - přestože následný kontext mravní svobody svádí k takovémuto chápání -, který získává revolucí smýšlení, jak o něm hovoří Kant kupříkladu v *Antropologii*,²⁷¹ ale naopak cosi, co je mi natolik blízké, natolik se mnou srostlé, že

zde jakýsi zvrat v nitru samotné trojice v tom smyslu, že by se Bůh-otec nechal milovat synem, aniž by lásku opouštěl.

Tentýž problém s možností nestvořit své tělo se ukazuje i z trochu jiné strany, a to vstoupíme-li přímo do okamžiku před sebezdvojením, tj. do okamžiku absolutního vdomí svobody. Jak již výše probíráno, obě síly dojdou v tomto vypjatém okamžiku vnitřního srovnání s nutností, že jen sebezdvojení je východiskem pro přelíčení obou. Avšak pokud by se prabytost, tento zárodek Boha, která má jediná moc rozhodnutí přelíčit v in, navzdory tomuto vnitřnímu souladu vzepěla a nedošlo by k sebezdvojení, tak by byl tento in naprostým čílenstvím, naprostým násilím vůči dosaženému souladu, naprostým popřením věcho, totiž sebe sama i lásky. Dokazovalo by to sice, že protijákem svobody, má-li být brána vážně, musí být možnost čílenství i sebeznění, jen si ale nejsem jist, zda bychom tento stav mohli nazvat trefně švůnou sobstvennou uzavřeností. Vidím zkrátka stále problém v připsání Bohu této možnosti nezjevit se a uzavřít se do sebe. Rozumím tomu, že Schelling musí Bohu tuto možnost alespoň hypoteticky přiknout, neboť to by pak stvoření světa bylo prostou nutností. Reálně však tuto nutnost musí tvrdit, by nejde o prosté přinucení, ale je to nutnost plná života, nutnost, která povstává z přelíčení sil, z přelíčení, asi tak, jako když jsme natolik přelíčení radostí i zlostí, že to nikomu musíme sdělit, jak se projevit, jinak by nás to vnitřně roztrhalo. Nemá-li být proto Bůh ve stadiu prabytosti roztrhán, musí dojít ke zdvojení, tj. sebezjevení.

²⁶⁸ V *Ky svaťta*, s. 176.

²⁶⁹ Tamtéž.

²⁷⁰ K charakteristikám současně slepoty a svobody tohoto inu viz *Weltalter-Fragmente*, Grotzsch, Bd. 1, NL 81, s. 177.

²⁷¹ „Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat.“ (Anthropologie, s. 633); „Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewußt ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muß ihn jederzeit *erworben* haben. Man kann auch annehmen: daß die Gründung desselben, gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse

jsem si ho nikdy nemohl svobodně vybrat, co ale právě proto tvoří základ mé morální přítelovnosti. Schelling se k charakteru vyjadřuje ve všech těchto známých verzích *V k*, avšak pouze v první a v pozdější méně známé verzi²⁷² jej přirovnává přímo k prabytosti. Poslechněme si znění první verze:

Škontrakci první přibíhání v le, díky níž přapořte ní ryzost sebe samu odívá bytím, je možno přirovnat k neodvodněnému úinu, jímž se lidská bytost odpovídá kerým jednáním jednotlivým neboli vase odtahuje ve vnitřní úritou bytostí ili dává si to, co v ní nazýváme charakterem. Myslím, že stěží někdo připustí, že by si byl on sám nebo nktej jiný lov k svému charakter zvolil. A přesto se nenajde nikdo, kdo by jednání vyplývající ze svého charakteru nepovažoval za svobodné. Každý tedy uznává svobodu, která je v sobě nutností, nikoli svobodou v pozdějším smyslu, je-li se vyskytuje jen tam, kde je protiklad. Obecný mravní soud uznává tedy v každém lovku o potud i obecná oblast, v níž není naprosto fládného důvodu, nýbrž jen absolutní svoboda, je-li sama sobě osudem, sama sobě nutností.²⁷³

Z první verze je patrné, že Schelling připodobuje lidský charakter k výetematizovanému vztahujícímu úinu Boha.²⁷⁴ Jím se přote ní absolutní svoboda odla

Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst tut, sie und den Zeitpunkt, da diese Umwandlung in ihm voring, gleich einer neuen Epoche, ihm unvergeßlich mache. (Tamtéž, s. 636)

²⁷² Weltalter-Fragmente, Grotzsch, Bd. 1, NL 81, s. 176. Myslím si však, že tato verze *V k* asovpřechází k této verzi, jak se také domnívá Xian (2004), který ji zaazuje přetě verzi.

²⁷³ V ky sv ta, s. 170 (český překlad jsem v první v t upravil podle Schröterova vydání tak, že jsem místo výrazu šnevyzpytatelný použil výraz šneodvodně a místo výrazu šnebož jsem použil výraz šneboli.)

²⁷⁴ Toto přirovnání úinu lidského charakteru ke kontrakci první přibíhání v le je odlišné od přirovnání ve druhé a třetí verzi *V k* (Weltalter, Schröter, s. 177 n. a s. 183 n.; Weltalter, VIII, s. 304 a s. 314), kde Schelling charakter přirovnává k úinu sebezjevení Boha, tj. zde zplození syna. Přirovnání k úinu zplození syna o patrně pod vlivem těchto dalších verzí - uřívá také překladatel Petr Babka v šedí poznámce (s. 94) p i svém orientačním výkladu první verze *V k* sv ta. Podle mne však nedává v této první verzi *V k* tento výklad smysl, zejména pokud zvažíme souvislost s následným výkladem lidského morálního jednání na s. 174-182, který je jen v této první verzi *V k* a kterou jiným východiskem svých úvah. Naopak v dalších verzích je v d sledku zmný kontextu (draz na bleskovost přinu sebezjevení a jeho zapadnutí do vnějšné nevdomí) možné přirovnat charakter i k úinu sebezjevení, resp. stvoření. Pokud bychom interpretovali výraz škontrakce první přibíhání v le, díky níž se přapořte ní ryzost odívá bytím jako in zplození syna, jak iní Babka, pak se dostaneme do rozporu s koncepcí mravní svobody, kterou na s. 174-182 Schelling tematizuje. Připodobným úinu charakteru k úinu zplození syna bychom totiž charakter pochopili jako základ, který je již rozvíjen, a tedy který je již součástí morálního rozhodnutí k dobru. Schelling však chce v první verzi *V k* pochopit charakter primárně jako jednu z nutných podmínek tohoto rozhodnutí, které je-t nenastalo. O tom, že to míní takto, svědčí koneckonců i nktej jednotlivé výroky, viz kupř. tento na s. 172: šM fláme-li bytí (tedy to, čím se přapořte ní ryzost prvotně odla, aby pocítila samu sebe, P.A.), tu prasílu svírání a popení, nazvat silou v Bohu, pak charakter je jedinou skutečnou silou lovka. Orientace na jednotlivé výroky není však u Schellinga vřdy spolehlivá, proto se zde tento názor snařím opřít o výklad kontextu. Na podporu tohoto mého výkladu srov. Weltalter-Fragmente, Grotzsch, Bd. 1, NL 81, s. 176; dále Privatvorlesungen, s. 430; Také Florig (2010) s. 206 to takto te, ovšem Florig si nijak nevřmá odlišností ve druhé a třetí verzi *V k*.

V dalších dvou verzích *V k* je naopak u úinu charakteru zdrazn kontext přeměry v domí a vnějšné zapadnutí do nevdomí, čímž má být ilustrována vnáš prioritá prabytosti, a ovšem zároveň vnáš superiorita lásky: Charakter jakofito jakémukoli v doměmu jednání přecházející in musí být inem, který poté, co jednou u in n v přeměry svobody, již nemůže být vzat zpřet, nemá-li ztratit funkci

bytím, tj. vstoupila do prvotní existence, jakkoli zárodek a nevyrovnaný, jak jsme viděli. I lidský charakter je tedy pro Schellinga v něm nezděditelným principem, který prochází tělem, jím nedotčen, a tak vždy²⁷⁵ předchází před jakýmkoli jednotlivým jednáním v těle.²⁷⁶ Z této analogie k prabytosti je také patrné, že charakter není pro Schellinga cosi statického a pasivního, ale je ním i jakkoli a v jistém smyslu vždy nemenný, co je primární silou, která nás ustavičně v sobě stahuje a odděluje od ostatních, nebo díky němu je každý tím, kým je.²⁷⁷ Vímenně si tělí toho, že i když je nutný, mnou nezvolen, přesto mne nezavazuje odpovědnosti za jednání, které z něho vzejde, a šibecný mravní soud o něm nahlíží jako svobodného a jednání mi připadá i přes nemohlost si ho v domě zvolit. V myšleně charakteru se nám tedy do značné míry opakují některé aspekty inteligibilního principu ze spisu o svobodě.²⁷⁸ Patrně jediný rozdíl obou spisů vizí v tom, že tato svoboda, která je si nutností, zde není určena primárně jako rozhodnost ke zlu. Při bližším pohledu se však i tento rozdíl vytrácí. Víme přece, že inteligibilní princip znamená zvrát principu, kdy vlastní vlně si podléhá vlně lásky, a tento postoj je převodní vlastní vlně lidem. Prabytost Boha je svou podstatou také takovýto zvrát principu, neboť přisobící je kontrahující vlně, zatímco láska je v obou momentech vlny prabytosti potlačena. Má-li být nakonec charakter obdobou prabytosti, pak bychom na něm mohli zahlédnout také takovýto zvrát. Myslím, že toto

zakládání a zrušit mě v domě. Podobně prabytost poté, co dosáhla nejvyššího výstupu (prabytost=síla nejvyššího v domě, Weltalter, Schröter, s. 183), se neschopna stahovat (uchovat, přelít) dovnitř, stáhne (přelít) vně sebe, čímž se rozdělí, zplodí jiného sebe sama. Jiného sebe sama potud, že nyní je struktura prabytosti prochnutá láskou, tj. nasměrována k rozvíjení již jen navenek vlně působící svíravé (i přisobící) prabytosti. Tento akt, učiněný v přeměně, v záblesku nejvyšší svobody, bez jakéhokoli důvodu, v doteku s bezednem, musí ihned poklesnout do nevdomí, a nikdy se již nemůže stát v domě, má-li druhá bytost přelít a má-li svíravá síla přisobit v této druhé bytosti jako vzdorující rozvíjení, tj. jako stabilizující faktor, jako základ jejího vlny. Tímto aktem je svíravá síla kladena na počátek, a tak bude vždy vlně působící druhou vyvíjející sílu, stane se skutečným počátkem, který nemůže nikdy přestat být počátkem, tj. stane se vlnou minulá, a přece souasná s přítomností.

²⁷⁵ Je tento princip nikdy nepřestávající, totiž nepřestávající být počátkem k jakémukoli jednání v těle, zdá se, že v témže synonymním znění s první verzí i kupředu. druhá verze *V k*: „Und doch ist bekannt, daß sich niemand Charakter geben kann, und daß sich keiner den bestimmten Charakter gewählt hat, den er trägt. Überlegung, Wahl, dieß alles fehlt, und doch erkennt und beurtheilt jeder den Charakter als eine ewige (nie aufhörende, beständige) That und rechnet ihn selbst und die aus ihm folgende Handlung dem Menschen zu. Also erkennt das allgemeine sittliche Urtheil in jedem Menschen eine Freyheit an, bey der (explicite) keine Überlegung, keine Wahl stattfindet, eine Freyheit, die sich selbst Schicksal, sich selbst Nothwendigkeit ist.“ (Weltalter, Schröter, s. 177)

²⁷⁶ K přecházení principu charakteru a dále s ním spjatým vlastnostem viz Wieland (1956) zvl. s. 52-53.

²⁷⁷ „Charakter je ta oddělovající síla vlně, díky níž on sám je sebou samým, a sdílí velmi mnohé s ostatními, zůstává ode všech odlišným.“ (V knize sv. ta, s. 172 n.)

²⁷⁸ Na tyto shodné aspekty poukazuje také Leinkauf (1998) s. 188 n. Leinkauf však při svém výkladu směřuje koncepci inteligibilního principu ze spisu o svobodě s koncepcí charakteru z *V k* a zcela při tom opomíjí časovou tematiku, vlně spatřuje hlavní rozdíl.

propojení s prabytostí nalezneme v síle svírání, stahování do sebe, drflení ve st edu,²⁷⁹ mohli bychom říci, že charakter je centrem i sponou těchto sil, schopností, vlastností, pudů, vášní etc., které na lov ku konstantně nacházíme. Touto centralitou, která je jen má a která sahá až do jedinečných způsobů mých tělesných projevů, mý prozřen oddluje, a to po celý život, od všech ostatních lidí. Nelze ho však ztotožňovat s n kterou z vlastností, schopností atd., lepece je od nich neoddlitelný, nebo je tím nejsobiti-ím, tím, co je iní projevy právě tohoto lov ka. V této své individualizační funkci a vzat sám o sobě (tj. abstraktně) je však charakter v podstatě mravně neutrální, nicméně svou prozřenou dost edivostí jako by byl předobrazem rozhodnutí ke zlu. V reálném světě je naopak lov k vždy jifi v nějakém vztahu k charakteru, p vodně nev domém, takže bychom mohli říci, že je jeho prozřenou v li.²⁸⁰

V i této první podmínce mravní svobody, která znamená, že svoboda se šmusí nejprve uzavít do svého opaku, tj. nutnosti, šaby se stala svobodou úinnou,²⁸¹ musíme však klást, jak výše naznačeno, je-t druhou podmínku. Najdeme ji spojenou s charakterem kup . v tomto výroku: šCharakter je vpravdě jen v ný základ, který si v le tvo í, aby druhá v le, zrozená z první, měla nějaký p edm t, aby našla n co odporujícího, co by rozevřela a rozvíjela k útvar m stále vy-ím.š²⁸² V i charakteru zde Schelling staví druhou v li. Analogicky k životu Boha lze dovodit, že touto druhou v li zde Schelling míní v li lásky. Tato v le není ale cosi vn j-ího, nýbrž je jakožto neosobní síla du-e p ímo sou ástí vnit ní struktury lov ka,²⁸³ má být pece zplozena

²⁷⁹ Tento rys zdrazňuje kup . tento výrok: šDer Charakter entsteht auch durch eine Art von Contraction, wodurch wir uns eben eine Bestimmtheit geben; je intensiver dieselbe, desto mehr Charakter.š (Privatvorlesungen, s. 430).

²⁸⁰ šBez předchozí prozřen v le nebylo by svobody.š (V ky sv ta, s. 185)

²⁸¹ Tamtéž, s. 174.

²⁸² Tamtéž, s. 172.

²⁸³ Patrně nejlépe je tato struktura, které vévodí du-e jakožto neosobní princip lásky, vyložena ve *Stuttgartských přednáškách*. Podle nich je lidský duch v-ír-ím smyslu složen ze tří potenci označovaných jako cítění, duch v úzkém smyslu a du-e, p í emfi v každé z nich jsou op t t i potence, které se k sobě vztahují jako cítění, duch a du-e (Tamtéž, s. 465). Cítění je nejnižší potence, nicméně bez něj by byl lov k neplodný, bez kreativity. Má tři stupně: touha; fládost, pud a chtí; pocit. Druhá potence je duch v úzkém smyslu. Duch je v lov ku tím osobním, a proto vlastní potence v domí. Schelling hovoří o v domé fládosti (Tamtéž, s. 467), tj. o v li. Skládá se ze tří stupňů: sobecká v le (Eigenwille), která by byla bez rozumu slepá, nicméně zlá je jen tehdy, stane-li se vládnoucí (Bez jejího p ekonání by však nebylo možné ani dobro; Tamtéž, s. 467); vlastní v le, která se rozhoduje svobodně; rozum. Z rozumu a egoismu se tedy skládá střední potence: vlastní v le. Dlefiť je, že duch lov ka je schopen nemoci, omylu a zla, a v tom v zí jeho nedostatečnost oproti těm nejvyšší potenci. Tu nazývá Schelling du-í a odmítá ji v podstatě liti na potence (Tamtéž, s. 471). (Za zmínku stojí, že ve spisu o svobodě má du-e jiný význam. Zdejší význam by odpovídal tomu, co nazývá ve spisu o svobodě láskou i univerzální v li a co je i ve spisu o svobodě *de facto* výše neff duch.) Bytostí du-e je láska (Tamtéž, s. 473). Du-e je v lov ku ímsi božským, neosobním, skutečně jsoucím, jemuž má být podrobeno vše osobní. (Tamtéž, s. 468 n.) Schelling praví: šDie eigentliche menschliche Freiheit besteht nun eben darauf, daß der Geist einerseits der Seele unterworfen ist, andererseits über dem Gemüth steht.š (Tamtéž, s. 470 n.) Zporušení tohoto poměru vznikají v lov ku různé disharmonické stavy. Nás však zajímá to, co vzchází z harmonického p sobení neosobní du-e. Vztahuje-li se du-e na touhu a sobeckou v li, vzniká um ní a

z první v le. Ve spisu o svobod byla láska jakožto univerzální v le spojena v duchu lov ka se sobeckou v lí a úkolem lov ka bylo pod ídit sobeckou v li univerzální v li. I zde má lov k, stojící na rozcestí mezi ob ma silovými podmínkami, podobný úkol, totiž ten, aby se vztahoval ke svému charakteru, p i emfl druhá podmínka je normativní v tom, že tento vztah se má dít tak, že bude sv j charakter podrobovat v li lásky, aby ho tato šrozev ela a rozvíjela k útvar m stále vy—ímõ. Je to úkol, který p vodn ve sváru sil v úzkostné touze m l a je-t stále (ov-em jífl v radostném pln ní a p emáhání) má B h sám se sebou. Tím, že se B h vzdal své svíravé povahy a nechal ze sebe vystoupit k vlád p vodn zadržovanou lásku, získala láska prostor pro své p sobení, tedy k rozvíjení v základu skrytých sil, které byly uvoln ny z v něho boje a staly se sluflebné. Skrze tento in z stal sice B h materiáln týfl, le formáln se zm nil. Táfl formální prom na (nikoli formální ve smyslu pouze vn j-í, z vn j-ku p istupující, ale v kvalitativním smyslu) je nyní pořadována i od lov ka. Tím, že sou ástí bytí lov ka jsou dv v né svá ící se flivé síly, jedna p vodn slep svírající (charakter), druhá naopak zcela v domá, která se jen svou p irozeností snaží prvou rozd lit a osvobodit (láska), povstává v n m duch, v domí svobody, která nemá d vod, a tím se ocitá zcela na po átku. Schelling tuto situaci na po átku vystihuje v této del-í pasáfi: šÚ inkem druhého Já je rozd lení prvního, jímfl je první Já jakožto jsoucno osvobozeno od svého bytí a vyzdvífleno do duchovna. í Toto první já v-ak není rozd leno jednou provždy; d lení se má odehrávat v kařdém okamfliku, v kařdém okamfliku se má nanovo odehrávat zjasn ní jsoucna v duchovno. První Já tedy není zni eno; síla jeho jednoty p sobí a p etrvává kařdém okamfliku. Kdyby nebylo d lení, bylo by první Já bezv dom , slep p sobící silou. Protože je v-ak v momentu samotného d lení pový-eno do v domí, a vidí tedy v kařdém okamfliku, že je svobodné, že je bytostí, jeřl za sebou nemá nic neřl bezdno v nosti, z n hořl bezprost edn vze-lo, m že se p ímo v aktu d lení tomuto d lení oddat, nebo si m že svobodu, jeřl mu vze-la, u ínit prost edkem k tomu, aby mu vzdorovalo. Práv v této mořfnosti rozhodnout se spo ívá

poezie, pokud na fládost a vlastní v li, tedy na st ední stupe v kařdé z nířl-ích potenci, vzniká ctnost, pokud na pocit a rozum, vzniká v da nejvy—í, a to filosofie. (Tamtéřl, s. 471) D leřlité je, že mravní jednání je v tomto kontextu nutno pochopit jako zcela neosobní, p i n mřl jsou sice ony nířl-í potence nutným základem, av-ak nejsou tím, co motivuje k jednání, lov k se jimi nemá nechat ru-ít, le má v sob nechat jednat du-i. (Tamtéřl, s. 473) Zde se op t objevuje motiv jednání bez volby v souladu s poznanou pravdou, tj. religiozity, známý ze spisu o svobod jakožto pravá podoba morálního jednání. A podobn je i ve *V cích sv ta* v pořadavku podrobit charakter (íli to ryze osobní na lov ku) p sobení druhé v le pořadována jeho prom na. Jen ten, kdo se k tomu rozhodne, je vlastn opravdu svobodný, jak nířle uvidíme.

mravní svoboda. Vlastn teprve oddat se druhému, lep-ímu Já znamená *rozhodnout se ... odhodlat se.*²⁸⁴

V této pasáři formuluje Schelling morální ideu v něho p ekonávání jedné síly druhou. Tato pasáři je sice výslovn za azena do kontextu mravní svobody Boha. Vzáp tí ji v-ak Schelling p ipisuje nerozli-en í lov ku, a tedy ji nutno nahlířet i jako formulaci lidského morálního úkolu. D leřitě je, ře lov k je zde pochopen jako místo, kde se mu ve v ném sváru sil zjevuje svoboda (svoboda je mu tedy darovaná, nevlastní ji!), emuř lze rozum t tak, ře získává moc *bu* se svobody chopit, *anebo* se zdráhat. Pokud se svobody chopí, coř Schelling ozna uje jako řrozhodnutí, tak to znamená závazek oddat se v němu d lení, pokud se jí nechopí, tak se *de facto* nerozhodne, ale bude svobod nadále s vlastním souhlasem vzdorovat. lov k je tedy principiáln odsouzen k souhlasu s darem svobody í k jeho odmítnutí. Souhlas by v podstat spo íval v napodobování Boha: Podobn jako vládne ve stvo ení soulad sil, který spo ívá v rozvíjícím p ekonávání svírající síly, která je v í dosařenému stupni rozvoje vřdy kladena jako minulá, tak má kařdý lov k úkol, aby svým jednáním doprovázel toto souladné procházení p ítomností obou Bofřích ín , a to tak, ře bude p ekonávat svíravou sílu svého charakteru. Konkrétn ji to lze pochopit takto: Vid li jsme, ře charakter je primárn silou svírající (resp. individualizující) r zné řládosti, sklony, schopnosti, náklonnosti, vá-n , vlastnosti temperamentu atd., které se mohou tu svá et tu dopl ovat tu nezú astn n koexistovat. Primárn jde o cosi jen mého, vnit n mne utvá ejícího, ím jsem zprvu nerozli-en , co jsem v *dom* nezvolil. Av-ak práv a jen díky této své p edch dnosti, tj. nezvolenosti a nedisponovatelnosti, se m ře stát základem p ípadného osvojení a rozvoje. Sám o sob je charakter v podstat indiferentním, nerozhodnutým a nutným silovým základem kařdého lov ka.²⁸⁵ Mám-li charakter p ekonat, tak nezbyává neř poznat, tj. rozli-ít mnou-jím svírané, ve st edu dřeně vlastnosti, schopnosti atd. a dát z vlastního popudu t mto vlastnostem, sklon m atd. ur ítý sm r.²⁸⁶ Tento sm r (jakkoli v konkrétnosti otev ený a p enechaný jen zcela

²⁸⁴ V ky sv ta, s. 179 n.

²⁸⁵ řP ed mravní svobodou nutn p edchází nutnost. Vřdy m řeme-li svobodu p edpokládat jen tam, kde existuje d lení, rozhodnutí, pak p ed ní musí p edcházet stav nerozd lenosti, nerozhodnutosti, tedy nutnosti. (Tamtéř, s. 174)

²⁸⁶ Diferenci nerozvinutosti a pořladvku usm rn ní a rozvoje mi daných ur ení nazna ují tato slova z druhé verze V k : řWir können im Menschen leicht bemerken, wie es zu seiner vollkommenen Wirklichkeit nicht genug ist, etwas zu seyn, oder in sich zu haben. Es gehört noch dazu, daß er gewahr werde, was er ist, und was er hat. Er ist ein Seyendes, und er hat ein Seyn von Natur, ohne sein Zuthun, schon als Kind; aber dieses Seyende, wie dies Seyn ist wirkungslos, bis sich etwas, eine von beyden noch unabhängige Kraft findet, die sie gewahr wird, und die sie nun erst bethätigt. Es ist nicht genug, daß im Menschen Kräfte und Fähigkeiten vorhanden sind, er muß sie erkennen als die seínigen und nun erst ist es möglich, daß er sie ergreife, sie zur That und Wirkung bringe. (Weltalter, Schröter, s. 168, kurzíva

mé volb) nem fle být ale (formáln vzato) vposled nic jiného, nefl vzdát se jejich sobeckého uflívání a naopak formovat je vzhledem k a nasazovat je ve prosp ch nesobeckých cíl . P i tomto interaktivním formování a rozvoji jeho-svých vlastností z stává v–ak charakter zárove ustavi n brzdnou a stabilizující silou, nebo po ur ité strážce musí vřdy z stat nem nný, koneckonc i na–i t lesnou tvá nost lze považovat za manifestaci této nem nnosti charakteru, p es ve–keré p irozené a um lé zm ny, jimifl v ase prochází. P i zachování této stabiliza ní funkce by se dalo uvažovat i o tom, fle svíravá síla charakteru bude p i rozvoji postupn mírn na a obm k ována ziskem t ch vlastností, schopností etc., které uleh ují p ístup k druhým, av–ak nikdy zcela vypnuta. P i tomto procesu usm r ování a p isvojování svého charakteru, procesu, který má skute ný po átek jen ve mne, v mém rozhodnutí, iním vlastn a paradoxn sv j charakter pomocníkem proti svému-jeho sobectví,²⁸⁷ které by jinak vřdy hrozilo, pokud bych z stal v nerozhodnutosti. Není-li totifl charakter p isvojen a zvládnut, tak z stává nerozhodnutost, cofl m fle vyvolávat úzkost²⁸⁸ o své bytí a lov k pak jeví tendenci init sv j nep isvojený charakter st edem v–eho a hledat klid jen v ínech obrácených na sebe. V tomto smyslu bychom mohli hovo it o charakteru kantovsky jako o

P.A.) I kdyfl zde není e o charakteru, z pokračování dal–ho textu za tímto citátem je patrné, fle Schelling zde klade stav lov ka p ed rozvojem, tj. p ed rozhodnutím, na rove prabytosti. Tak jako prabytost svírala slep oba momenty (tj. bytí a jsoucno), a teprve skrze t etí ze sváru sil povstav–í sílu do–la k poznání své tvrdosti a k rozhodnutí oddat se (tzn. svou svíravost) lásce, tak bychom si zde mohli p edstavit charakter jako sponu šv lov ku existujících sil a schopností, které má lov k za úkol poznat jako své (k emufl pot ebuje t etí z n j pocházející sílu, tj. lásku, jefl probouzí k v domí, k duchu) a následn se teprve m fle rozhodnout k jejich rozvinutí. Rozvinutí v–ak neznamená samou elné rozvinutí, ale rozvinutí pro dobro v ci. Samou elné rozvinutí by *de facto* po ád bylo zdráhání se rozhodnout (!), by dobrovolné. Proto Schelling uvádí, fle ve zlém lov ku není svoboda (V ky sv ta, s. 180), a p ece není nikým p inucen, ale jedná dobrovoln , tj. šv souladu se svou v líí jako kup . Jidá–(Spis o svobod , s. 386).

²⁸⁷ Na tomto pozadí za ínají být srozumitelné i ob asné Schellingovy výroky o démonu (šbegleitender Dämon), který provází lov ka od narození a nad n hofl se má pozvednout, neboli o onom šuns von der Natur zugesellten Genius, der allein in dem Maß, als sich der bewußte Geist über ihn erhebt, auch wieder fähig ist, ihm dienendes Werkzeug zu sein.ö (Weltalter, Schröter, s. 165) Paraleln nás zde napadne Hérakleit v výrok:špovaha je lov ku daimonemö (Novotný [1948] s. 42) jakořto poukaz ke svobod , která je si nutností. Schelling zde patrn tento výrok v jisté modifikaci p ejímá. Modifikace je práv v onom pový–ení se nad démona i daimona (tj. charakter) a u in ní jej slufbným nástrojem.

²⁸⁸ K souvislosti nerozhodnutosti a úzkosti viz zvl. tento výrok: šTaké lov k, kdyfl jeho první osobnost za íná poci ovat úzkost a ony hluboké vnit ní bolesti v–eho flivého, musí si, nechce-li z stat v chaotickém stavu nebo propadnout vnit nímu sfírajícímu ohni, zplodit zachránce ó jinou, vy–í a lep–í osobnost, která tu první p im je k rozhodnutí, k odhalení, k sebeuv dom ní.ö (V ky sv ta, s. 103) Téma úzkosti pouflívá Schelling v r zných souvislostech ve v–ech verzích V k (nejmén ve druhé), vřdy v–ak se n jak týká stavu zmatenosti i nerozhodnutosti sil, které jsou do sebe zapleteny a šneví kudy kamö (Tamtéř, s. 74). Ke kontextu nerozhodnutosti a zmatení, které volají po vysvobození, a ufl je p i nich zmín na úzkost i není, viz téř V ky sv ta, s. 62, s. 112, s. 137 n. Zajímavé místo o vztahu nevysv tlitelné úzkosti t hotných flen v po átcích t hotenství k svá ícím se silám prabytosti, které touřl po zrození (po vysvobození), a p ece ho nemohou dosáhnout viz Weltalter-Fragmente, Grottsch, Bd. 1, NL 81, s. 198.

sebelásce,²⁸⁹ která má p irozenou tendenci se prosazovat a pod izovat si celou plejádu schopností, talent , vlastností atd.

Vid li jsme v první kapitole (oddíl 1.3.2.1), fle ve spisu o svobod uchopuje Schelling v souvislosti s úzkostí tento rys sobeckosti ve výrazu šzvlá–tnostõ (Eigenheit)²⁹⁰ a pofladuje zde její odum ení. Pofladavek odum ení, z n hořl povstává úzkost, ale neznamená ó jak se to nyní v zrcadle *V k sv ta* jasn ji ukazuje - naprosté potla ení zvlá–tnosti, jak ona inkriminovaná pasářl o úzkosti ze spisu o svobod na první pohled sugestivn p sobí, ale spí–e její interaktivní zapojení do zájm celku. lov k má p ekonávat sv j charakter tak, fle ho u iní základem rozvíjení, a to takového rozvíjení, které vřdy n jak up ednostní zájmy celku, a uřl mu to p inese cokoli a a by m l t eba rozvinout vlastnosti nové a staré potla it. Úzkost, v nířl se m fle nerozhodnutý lov k ocitnout (vylou ené ov–em nejsou ani nahodilé stavy blařenosti, které by odpovídaly po áte nímu vývojovému stadiu prabytosti),²⁹¹ pramení tedy z onoho pofladavku lásky, který je zakotven ve v ném vztahu obou in Boha a který v sob nacházíme (podle spisu o svobod) jako výzvu k transmutaci, p íp. (podle *V k sv ta*) jako řsolicitaci ke z eknutí se sobectvíõ.²⁹² V tomto se podobáme i prabytosti, která se řěl po po áte ní radosti ze sebenalezení postupn za íná bát o své bytí stále mocn j–ím svíráním a odmítá uvolnit lásku ze sev ení a stát se základem rozvoje, cořl v–ak vede jen k tomu, fle láska v ní o to prud eji naléhá na odd lení. ím více se pak uzavírá, tím více skryt touřl po vysvobození. Z tohoto hlediska by se dala lidská situace nejlépe vystihnout jako ustavi né pokou–ení ke zdráhání chopit se nabížené svobody a rad ji setrvávat v uzav enosti se skrytou touhou po vysvobození. Schelling hovo í sice ve spisu o svobod o pokou–ení ke zlu prostupující celou p írodu, které p ípisuje neosobnímu základu, cořl vzbuzuje dojem n jakého vn j–řho poku–itele, av–ak základ, resp. prabytost se pro nás manifestuje primárn v na–em charakteru, který je na–ím inem, a poku–ení pramení z mořlnosti ho nepoznat, nep ekonat, neodd lit se od n j a nechat se ur ovat jeho svíravou silou ve strachu o svou existenci. Naopak skute ná svoboda, a potud i dobro, m fle povstat jen z rozhodnutí ho p ekonat, které nutn zahrnuje i zm nu p ístupu k asu, jak uvidíme v dal–ím oddílu. Svobodným se proto podle Schellinga

²⁸⁹ Ostatn Schelling nazývá první Já Boha, které je obdobou charakteru, p ímo řsobecké Jáõ. (*V ky sv ta*, s. 181)

²⁹⁰ *Spis o svobod* , s. 381.

²⁹¹ Tohoto motivu kolísání nálad, které jsou vřdy vlastní nerozhodnutému lov ku, si v–ímá výrazn Geijssen (2009) a snařl se oba Schellingovy texty (tj. spis o svobod i soubor *V k sv ta*) interpretovat jako Schellingovu snahu poskytnout lov ku návod k rozhodnutí, které ho zbaví vnit ní nestálosti.

²⁹² *V ky sv ta*, s. 181.

lov k nerodí, ale musí se jím vlastním úsilím stát. K tomu však potěbuje odporující sílu svého charakteru, která je tak nutným základem svého opravdového.²⁹³

4.4 Rozhodnutí lovka jako asotvorný akt

Závěrem se zaměříme blíže na to, jak Schelling nahlíží tuto mravní svobodu z hlediska asových dimenzí založených v Bohu, neboť systém lidských má být šten obrazem, opakováním v uhlíím kruhu²⁹⁴ systému as Boha. Jak níže uvidíme,²⁹⁵ charakter lovka odpovídá asu minulosti. To ovšem pouze pod podmínkou, že lovku uinil mravní rozhodnutí charakter p ekonat. Bez tohoto rozhodnutí se lovka nachází v jakémsi bezasí spjatém s deficientním chápáním a profilováním asu. Tyto souvislosti naznačuje jifl pasáfl na začátku V k :

š(1) Jak jen nemnozí znají pravou minulost! Bez silné pítomnosti, která povstala oddělením se od sebe sama, není fládné minulosti. (2) lovka, neschopný postavit se proti své minulosti, fládnou minulost nemá, nebo spíše nikdy z ní nevyjde, flíje trvale v ní. (3) Práv tak ti, kteří si stále p ejí návrat minulosti, kteří necht jí dál, t ebafl v echno jde kup edu, kteří bezmocnou chválou za lých as a mdlým láním pítomnosti dokazují jen svou neschopnost v této pítomnosti p sobit.š²⁹⁶ (Příklad mírně upraven podle Schröterova vydání, P.A.)

Pasáfl jsem pro p ehlednost rozdílil vloženými ísly na tři úseky. Obecně lze říci, že touto pasáflí prostupují dva významy minulosti, resp. asu, a to pravá a nepravá. Klí k pravé minulosti, a tedy césuru obou významů, nám dává druhá vta prvního úseku: šBez silné pítomnosti, která povstala oddělením se od sebe sama, není fládné minulosti.š Tuto vtu lze p eformulovat na pravidlo: Pravá minulost spoívá v oddělení se od sebe sama, cožl souasn implikuje závěr, že nepravá spoívá v neoddělení. Má-li být systém lidských as jen šopakováním v uhlíím kruhuš systému as Boha, pak zde musí být analogie mezi ínem zplození syna z prabytosti jakoflto oddělením se od sebe sama, kterým se prabytost stala v n minulou, a konstitucí pravé minulosti, resp. v bec asových dimenzí na lidské rovině skrze vztah k charakteru. Víme jifl z p edchozího, že mravní svoboda je možná jen jako rozhodnutí p ekonat svůj charakter v oddanosti lásce.

²⁹³ šPodle našeho pojetí nejen p ípouíme, ale tvrdíme jako nezvratnou pravdu, že v samotném dobru ó a tedy i v dobru nejvyším ó tkví princip, který, vyzdvížen ze skrytosti í pod ízenosti, odporoval by sv tlu a lásce, a že skutečná dobrota spoívá právě v p emáhání tohoto vldy ó by jen potenciálně ó pítomného zla.š (Tamtéfl, s. 165)

²⁹⁴ Tamtéfl, s. 21.

²⁹⁵ P í výkladu temporálních charakteristik jednání se inspiroji mimo jiné zvl. u Kümmela (1962) s. 72-86 a Floriga (2010) s. 178-187.

²⁹⁶ V ky sv tta, s. 20. Podobně laděný, ovšem podstatně delší citát viz také Weltalter, VIII, s. 259.

Toto rozhodnutí jakožto odhodlanost oddíl se od sebe sama, od svého charakteru, zde nyní Schelling chápe jako samoosotvorné, tj. jako zakládající pravou přítomnost, minulost a budoucnost. Minulost tedy není jednoduše dána ubíhnutím, jak bychom máme za to, le vyfladuje in, kterým si ji oddálíme a zároveň přitáhneme. Kdo se odhodlá překonat charakter, tomu se teprve otevrou časové dimenze, ten teprve vstupuje do času, který je jen jeho vlastní. Naproti tomu nepravá minulost se kryje s neschopností (nikoli substantiální) oddíl se od sebe, jak naznačuje druhý úsek citované pasáže. Schelling v něm tudíž takovému člověku upírá pravou minulost, právě, že takový člověk šminulost nemá, nebo spíše nikdy z ní nevyjde.²⁹⁷ Povímně si v tomto druhém úseku nabízející se analogie k životu prabytosti. Protože se takový člověk neoddlil od sebe, což by konstituovalo pravou minulost, tak tuto nečasovou nepravou šminulost, ze které nikdy nevyjde, lze připodobnit k prabytosti Boha, která šflíje uzavřená v nerozlišenosti času, tj. v bezčasí. I v prabytosti čas nemůže zaít, jsa stále pohlcován svíravou silou, a tedy nerozlišená dimenze. Tento sebestředný k sobě se ustaví návracející pohyb prabytosti bez možnosti pravé minulosti, který sám o sobě nic je – neumohl uje, je pak Schellingem reflektován ve tétím úseku, který lze pochopit jako tematizaci hlavního příznaku toho, že člověk nevychází ze své minulosti, tj. ze své šprabytosti, že eno dle sledn s užívanou analogií (nebo je – se nezrodil, je – není bytostí). Pro takové lidi je podle Schellinga charakteristické, že z minulosti *necht jít* vyjít, že si *přejí* minulost ustaví n zpět navzdory pořádkům přítomnosti.²⁹⁸ Jak z dalšího textu *Věk* vyteme, za další znaky této uzavřené minulosti považuje Schelling to, že čas je profilován jako věné opakování téhož (šnic nového ned je se pod sluncem),²⁹⁹ anebo jako přísna moc nutnosti, která člověka určuje,³⁰⁰ a zejména pak charakteristické je sukcesivní pojetí času, tj. času jako proudu od budoucnosti do minulosti, s nímž je spjato i nesprávné chápání minulosti, která narůstá škaflým uplývajícím okamžikem.³⁰¹ Toto sukcesivní pojetí času je tedy pr vodním jevem

²⁹⁷ Schelling to zde říká ovšem poněkud konfužně. V prvním úseku praví, že bez oddílení se od sebe není fládná minulost. Pak ovšem v tomto druhém úseku tvrdí neschopnost člověka postavit se proti své minulosti, přičemž dále v pokračování v ty, že ze své minulosti nevyjde. Jak však může být schopen oddíl se od toho, i nevyjít z něho, co podle prvního úseku nemohl být? Otívidné je, že Schelling zde smíjuje dva významy minulosti. Minulost, kterou nemám, musí být v jiném smyslu minulostí nefta, ze které nevyjdu. Z celkového hlediska je však Schelling v výrok srozumitelný a není zde spor.

²⁹⁸ Hennigfeld (1991) s. 88 tenduje k tomu vidět ve druhém a tétím úseku dva odlišené, by mylné postoje k minulosti. Nevidím důvod je zásadně odlišovat, leda v tom smyslu, jak níže v textu uvádím, že pojetí minulosti ve druhém úseku se týká osobní roviny, zatímco ve tétím úseku je rozlišena na dinné souvislosti. V podstatě jde však o spojené nádoby.

²⁹⁹ Věk sv. ta, s. 21.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 154.

³⁰¹ Tamtéž, s. 21

Schellingova chápání nepravé minulosti, jakkoli se v něm nevyerpává.³⁰² Konkrétní ji vzato je však v tomto tím úseku nepravá minulost lovka pochopena v –ir–ím kontextu. Zatímco ve druhém úseku jsme ji mohli chápat i ryze osobně jako nerealizované oddělení od sebe sama, od svého charakteru, zde ji Schelling roz–i uje i na vztah k d jinám. Minulost, jejíž návrat si přejí od sebe neoddelný lov k, je zde pochopena neosobně, totiž jako návrat těch společenských poměr, které jsou aktuální přítomností již dokonané. Schelling zde tedy přikritice nepravé minulosti lovka předpokládá jako protějšek také kontext d jin, které nejsou chaotické, ale které směřují k cíli a které ve svých vyvíjejících se epochách představují pro lovka i určité požadavky, jež můžeme doprovázet a nechat na sebe působit, anebo jim můžeme vzdorovat touhou po minulosti. Odpovědnost za tento d jiný vývoj popisuje Schelling duchu lásky, který svou šnevyzpytatelnou moudrostí usměrňuje vývoj a s ním i –asy.³⁰³ Láška jakožto –asotvorný princip ponouká jsoucí, ať už v jednotlivém i v celku, k rozvoji, vředy ovšem s předem podporou svérávého principu. Její podobou je organický –as, –as jako vnitřní síla, která škaždé velké události, každému dsařnému skutku vyměňuje okamžik vystoupení, který šudrfluje určité vlastnosti, vlohy i usilování ducha po celé vky v mrtvolné d–ímot, dokud í neprocitnou z tohoto zimního spánku a nevypuť.³⁰⁴ Tento osudový –as popisuje Schelling každému flivému jsoucímu v etn kup . zem . V lovku pak hovoří o vnitřním –asotvorném principu, který si lov k nemá nechat zvně–nit.³⁰⁵ Zdá se, že úkolem lovka je překonávat charakter pomocí svého vnitřního –asotvorného principu, a to v–e zároveň slaovat s vředy určitým –asem d jin, a tak si otevírat vlastní budoucnost. Jak by tento morální vztah k budoucnosti měl vypadat konkrétně, pokusme se zhlédnout na těchto slovech:

Štejn jako B h je i lov k do nejvy–í sebe přítomnosti a duchovnosti pový–en jedin oddělením se od svého bytí. Svobodným je jen ten, komu se *celé jeho bytí stalo pouhým nástrojem*. V–echno flíje v minulosti, pokud a nakolik flíje je–t v nerozli–enosti. Tomu, kdo se vzpírá rozdělení v sobě, jeví se –as jako přínášná, vářná nutnost. Ti v–ak,

³⁰² V zásadě tu Schelling pracuje se základním významem nerozli–enost o rozli–ení. Břlný pojem minulosti jakožto co, co ub hlo, je–t nezakládá řádné rozli–ení, a proto je taková minulost, ať už pat í komukoli a emukoli, nepravá.

³⁰³ V ky sv ta, s. 152.

³⁰⁴ Schelling zde má s nejv t–í pravdu podobností na mysli osud německého národa (viz slova: šPo dlouhé vky se celé národy cítí nedobře, a přece bez síly zm–nit sv j osud, Tamtéř, s. 153), který konečně vy–el z tenat přeflívající pozdní scholastické dogmatiky (viz jeho studentská zku–enost z Tübingen) do doby osvícenství a rozumu, a na ně měl se on sám spolu s dal–ími v záv su za Kantem podílet. Jeho dílo, resp. my–lení není tedy z tohoto hlediska pouhým rozmarem my–lení i pouhou my–lenkovou zálibou, ale je výsledkem mravního rozhodnutí, je jistou podobou mravního jednání, vysly–ením výzvy d jin.

³⁰⁵ Tamtéř, s. 154.

kte í v *neustálém sebep ekonávání* nehledí na to, co je za nimi, nýbrž na to, co je p ed nimi, ti jeho moc nepoci ují. Láska proniká do budoucnosti, nebo jen pro lásku se vzdáváme minulosti.³⁰⁶ (kurzíva P.A.)

Tento citát nazna uje n které podstatné asové souvislosti mravního rozhodnutí, a to zejména jeho láskyplný vztah k budoucnosti. První v tu lze pochopit jako vyjád ení cíle tohoto rozhodnutí, platného pro Boha i lov ka: šnejvy—í sebep ítomnost, tj. nejvy—í plnost flivota, nejvy—í blaženost, nejvy—í míra svobody. Zárove tento cíl má *nutnou podmínku*: odd lení se od svého bytí. Tato podmínka je zárove uchopena ze dvou hledisek, totiž *dokonav* (šsvobodný je jen ten, komu se celé jeho bytí stalo pouhým nástrojem) a *nedokonav*, resp. procesuáln (šti, kte í v neustálém sebep ekonávání, cofl lze p eformulovat na šti, kte í v neustálém odd lování se od svého bytí, neustálém in ní ho nástrojem). Abychom pochopili, fle a jak jsou do rozp tí dokonavosti a nedokonavosti zap afleny asové dimenze, a zvl. budoucnost, zam me se nejprve na to, jak vypadá aplikace nutné podmínky z hlediska dokonavosti a nedokonavosti na Boha, a poté u i me totéfl v p ípad lov ka. Nejprve k Bohu.

Víme jifl, fle bytí Boha odpovídá prabytosti. B h dosahuje nejvy—í plnosti jedin odd lením se od svého bytí, tj. tím, fle zplodí syna. Tímto aktem, který poté, co jednou ne asov za al, musí probíhat v n (a tak zakládá asové dimenze ve ve-kerém jsoucím mimo lov ka, který má tento temporáln -konstitu ní akt také v moci), se Bohu *de facto* stalo celé jeho bytí nástrojem. I pro Boha sice platí nedokonavost, tj. ustavi né sebep ekonávání, av-ak jeho rozhodnutí u init celé své bytí nástrojem znamená, fle ho ustavi n nutn íní nástrojem. Protofle B h stále íní své bytí nutn nástrojem, tak bychom mohli tvrdit, fle u inil jednou provfdy celé své bytí nástrojem, a toto jeho v né bytí ho nijak neohrofluje, by není ímsi mrtvým a neflivým. Z hlediska nedokonavosti je dokonání celého procesu jifl v podstat zaji-t no v onom jednom po áte ním rozhodnutí. Protofle ob hlediska spadají takto vjedno, tak u Boha nemá smysl, pokud jde o mravnost, podstatn rozli-ovat mezi dokonavostí a nedokonavostí odd lení se od svého bytí. Jinak je tomu u lov ka.

U lov ka vypadá dosažení nejvy—í plnosti flivota z hlediska dokonavosti a nedokonavosti odli-n . Tuto odli-nost lze vyjád it ve t ech omezeních: (a) U lov ka nelze tvrdit, fle by byl svým po áte ním mravním rozhodnutím odd lit se od svého bytí, tj. od charakteru, jifl pový-en do naprosté pr hlednosti sebe sama, a tedy fle by se mu jeho bytí stalo cele nástrojem, naopak vfdy z stává n co nerozli-ené, co m fle sloužit za

³⁰⁶ Tamtéfl.

základ dal-ího sebep ekonávání a rozvoje. lov k má tedy po ád na em pracovat. (b) Jeho po áte ní rozhodnutí, p estofe má as zakládat, jak víme z interpretace první pasáfe, se muselo udát v pozemském ase, který je sice nepravý, ale rozhodn není irým bez asím a nerozli-eností jako prabytost, ale je jifl n jak minimáln strukturován, kup . plyne jedním sm rem. (c) Dosaení cíle tohoto rozhodnutí je jakoflto budoucí nejisté. Toto jsou tedy t i meze, kterým je lov k vystaven. P ísn vzato v-ak meze (b) a (c) nejsou pro Schellinga nijak podstatné: šStejn jako B h je i lov k do nejvy—í sebep ítomnosti a duchovnosti pový-en jedin odd lením se od svého bytí.õ Nutná podmínka platí stejn pro Boha i lov ka. Lidské rozhodnutí jimi nemá být paralyzováno, a tudífl to, jak se ji da í v kone ném sv t napl ovat, je sekundární problém. P ípadný nezdar, který by musel spo ívat ve zru-ení p vodního rozhodnutí, není d kaz, fle není moflné. Podle Schellinga musí mít tedy i lidské rozhodnutí *principiáln vzato* tytéfl rysy jako rozhodnutí Boha. Nehled k tomu, fle se muselo udát v kone ném ase a fle m fle mít nejistý výsledek, má mít po vzoru Boflího rozhodnutí charakter v nosti, tj. jako by se jím lov k vřdy jifl rozhodl usm rnit sobeckou sílu svého charakteru a v dal-ích jednáních má tento sm r jen potvrzovat neustálým p ekonáváním své-jeho svíravé síly, a tak se bude ustavi n stávat svobodný. Názorn ji e eno, lov k, který se odd lil od svého bytí, se odhodlal k v němu závazku u init své vlastnosti, schopnosti atd. základem pro p sobení univerzální v le, tj. nabízí se (resp. je) automaticky, tj. bez jakékoli volby, do slufby pro n jaké nesobecké ú ely, a ufl jsou tyto i spolupodníceny d jinami. Nejde v-ak nutn o n jakou pasivitu, o vzdání se aktivního zasahování (viz kup . aktivní religiozita M. Catona ze spisu o svobod), tento ú el od n j m fle vyřadovat rozvoj t ch vlastností, schopností atd., které jsou pro daný ú el vhodné, p íp. potla ení z hlediska onoho ú elu negativních vlastností, návyk etc. P i tom v-em z stává v-ak charakter vřdy základem a jakousi stabilizující brzdou silou rozvoje. Charakter je tedy cílem i východiskem, a to východiskem, které nep estane být východiskem. To ale jen potud, pokud se rozhodneme ho p ekonat.

Máme zde tedy na jednu stranu jedno po áte ní (po vzoru Boha jakoby dokonavé) mravní rozhodnutí, které konstituuje asové dimenze, na druhou stranu zde máme proces ustavi něho sebep ekonávání, mohli bychom íct ustavi něho dobrovolného obnovování asových dimenzí v dal-ích ínech. D leflité je spat it vzájemné propojení obou hledisek, tj. dokonavosti i nedokonavosti. Má-li tento nazna ený proces rozvoje charakteru zdárn pokračovat, resp. má-li se podobat lov k Bohu, pak zde musí být jistá korelace mezi po áte ním svobodným rozhodnutím p ekonat charakter a dal-ími

iny v ase. To z jedné strany znamená, že onomu po áte nímu rozhodnutí musí být vnit n p itakáváno každým dalším rozhodnutím. Každé dal-í rozhodnutí musí sm ovat na úplné odd lení se od sebe sama, tj. na to, aby se celé mé bytí, resp. charakter stalo nástrojem univerzální v le. Z opa né strany to musí zase znamenat, že ono po áte ní rozhodnutí nem že být n jaký chvilkový rozmar s do asným horizontem, ale (jakkoli spadá do kone ného asu) musí být in no odpo átku i jako odhodlání k stále opakovanému sebep ekonávání, tj. jako rozhodnutí, které bude nezbytné vřdy znovu aktualizovat a osv d ovat dal-ími iny. Z ist asového hlediska toto po áte ní rozhodnutí znamená odd lit se od minulosti (charakter), av-ak tak, že to, od eho se odd lím, je zároveň p itařeno k p ítomnosti a u in no základem postupného rozvoje (co do reálného dosaření úplného cíle otev eného) a budoucnost jakořto cíl tohoto rozvoje musí být anticipována v každém stupni tohoto rozvoje, tj. stahována každým ínem do p ítomnosti. Stru n e eno: minulost bude v každém jednotlivém ínu znovup ekonávána, p ítomnost obnovována a budoucnost jakořto cíl rozvoje anticipována. Cíl tohoto rozvoje je potud budoucí a otev ený, pokud je-t zcela nenastal. D sledkem je, že p vodní rozhodnutí jakořto asotvorný akt nem že znamenat to, že v p ítomnosti stojím odd len od minulosti a od budoucnosti tak, jako by minulost jifl nebyla uplynutím a budoucnost je-t nebyla nenastalostí. To bychom se pohybovali v b říném sukcesivním pojetí asu³⁰⁷ a byli bychom ti, kte í neznají pravou minulost se v-emi s tím spjatými d sledky zmín ěnými vý-e. Naopak ob asové dimenze jsou ke mn stále v podstatném vztahu, totiž jsou *sou asn* s každým rozhodnutím, které opakovan zakládá p ítomnost, av-ak p ece *nejsou* p ítomné.³⁰⁸ Minulost je v takovém p ístupu vlastn horizontem, který *touřfí* být p ekonáván z budoucnosti, což je pravým opakem nalad ní t ch, kte í si v nastalé p ítomnosti (a uřfí ji chápeme v kontextu d jinném i osobním) nev řdí rady a touřfí po minulosti podobni prabytosti. Budoucnost, kterou si lov k a která se lov ku v asotvorném aktu oteřvřř, m že být jen otev eností pro každé p í-tí sebep ekonávání, a nikoliv n ěm od aktu odd leným. Toto p icházení k sob samému (resp. asu ke mne) z budoucnosti jakořto

³⁰⁷ Proti tomuto pojetí asu viz téřf Kümmler: „In dieser Scheidung (tj. rozhodnutí, P.A.) wird das Verhřltnis der Zeiten nicht als eine Folge begründet, sondern als ein freies Zusammenwirken von Krřften bzw. Zeitstufen in einem Verhřltnis der Unterordnung oder Begründung. Die Zeit wird nicht sukzessiv entfaltet, indem auf eine Vergangenheit eine Gegenwart und auf diese eine Zukunft folgt. Sie entsteht immer zugleich als ganze Zeit. In der Scheidung von Vergangenheit und Gegenwart ist die erste Ungeschiedenheit überwunden und zugleich die freie Einheit beider in ihrer Zukunft begründet.“ (Týřf [1962] s. 81)

³⁰⁸ „Das Vergangene kann mit dem Gegenwřrtigen freylich nicht als ein Gegenwřrtiges zugleich seyn, als Vergangenes aber ist es ihm allerdings gleichzeitig, und ebendieses gilt, wie leicht einzusehen von der Zukunft.“ (Weltalter, Schröter, s. 175 n.)

otevřenost i odhodlanost pro každé další sebeprokonávání znamená pak přesněji nepociťovat žádnou a vášnou nutnost usoudit, nýbrž učinit ji ustavičně vztahem k budoucnosti, což lze formulovat i tak, jako Schelling v závěru citované pasáže, že láska proniká do budoucnosti, nebo jen pro lásku se vzdáváme minulosti. Přitom musí zůstat otevřená a zcela na volbě člověka, jakým konkrétním nesobeckým účelům se oddává. Jediná podmínka je, aby byly dobré. A po jejich případné realizaci musejí spontánně nastoupit jiné dobré účely, tedy jde o věčné sebeprokonávání, v němž charakter, jakožto věčná láskou rozlišený, tento démon každého člověka, se stává člověkem slušným, což lze pak nazvat i šelmskou transmutací bytosti, jak o tom Schelling mluví ve spisu o svobodě.³⁰⁹

Na závěr tohoto oddílu se ještě pokusím Schellingovy úvahy konkretizovat na příkladu člověka propadlému závislosti na sexu. Obecně je sexualita síla nezbytná k životu, a tudíž vlastně prospěšná. Mohli bychom říci, že je v nás jakýmsi nepřestávajícím činem. Nicméně může se stát destruktivní, pokud ji v sobě necháme vládnout. Člověk, v jehož život se sexualita stala vládnoucí, jí v podstatě podléhá, staví ji do centra svého života, což má povtažnou za následek zakřivení jiných důležitých stránek potřebných k relativně harmonickému rozvoji jeho osobnosti. Pokud se mu však podaří tuto sílu přeměnit, když je nezbytné jeho politické rozhodnutí (a už jakékoli vlivy a události mu k tomu dopomohli, a dokonce je můžeme označit za nutné, jak činí spis o svobodě s Boží a lidskou pomocí), tak se ocitne ve stavu, kdy sexualita se stala minulostí. Avšak nikoli minulostí, která prostě uplynula a která se ho již netýká a může ji ignorovat. Aby se opravdu stala minulostí, tak jeho rozhodnutí musí splňovat minimálně tyto rysy: Má-li být skutečné a má-li být skutečně poátkem nového stavu, nemůže být jen pro tuto jednu chvíli, den, týden, naopak musí v sobě zahrnovat budoucí závazek (odhodlanost) pro každé další rozhodnutí, pro každé další rozcestí, na němž se sexualita bude pokoušet o zvrát. (Jde o dvojznačnou svým způsobem samostatnou sílu, která nikdy neztrácí moc pokoušet, jakkoli může být dlouho v latenci a zdánlivém klidu.) Z opačné strany vidíme: každé další případné vítězství (nad sebou jakožto pudové bytostí) nesmí být čímsi nahodilým (vynuceným zvnějšku i experimentálním), ani nesmí být čímsi násilným, asketickým, ale musí být vnitřním stvrzením onoho předchozího rozhodnutí. Jinými slovy ono rozhodnutí nesmí znamenat, že by měl člověk sexualitu do budoucna ignorovat i potlačit v tom smyslu, že by se bránil sexuálnímu životu (to by totiž znamenalo upadnout do druhého extrému a činit ze sexuality něco

³⁰⁹ Spis o svobodě, s. 388.

zlého, čímfl o ividn není). Ba spí-e naopak, stala-li se sexualita opravdu minulostí, totífl v n p ekonanou, tak se to pozná nejlépe na tom, fle nyní teprve dostala ád i sm r a m fle se stávat i zdrojem radosti, jako se to stalo i Bohu ve vztahu k prabytosti. A tak vlastn zdar p vodního rozhodnutí se pozná nejlépe na tom, fle skrze n j je sexualita uvoln na k smysluplnému p sobení, jakkoli nep estává potenciáln lov ka ohrofovát. P edtím jakoflto vládnoucí byla spí-e rovna chaosu, nehled na díl í úlevy, které lov ku p iná-ela v pudové a pocityové rovin . Chaos spo íval primárn v tom, fle bránila v uplatn ní dal-ích stránek lov ka, a tak se tyto v útlaku hlásily o slovo, z ehofl povstával v nitru lov ka neklid (jakási obdoba Schellingovy sollicitace k obratu). Dokud lov k setrvával v tomto neklidu, tak vlastn podle Schellinga z stával dobrovoln v nerozhodnutosti a zdráhal se být svobodný, nebo p ípou-t l do vlády nad sebou to, co nemá být vládnoucí. Naopak odhodlat se být svobodný, znamená usm rnit p ebujelé ádem, podrobit je ádu, který v-ak musí být jífl v zárodku obsaflen v bytí toho, kdo se odhodlává. Zbavit sexualitu vlády a u init ji v n minulou znamená proto uvolnit ji k rozvoji a otev ít si horizont budoucnosti, z n hofl ke mn m fle p ícházet jako osvobozující síla. Na tomto zjednodu-eném p íkladu by se dala do jisté míry konkretizovat a ilustrovat asotvornost morálního rozhodnutí ukrytá v citované pasáflí. Pochopiteln p íklad má tu mez, fle sexualita není pro lov ka v n otev eným úkolem, jako je vztah k charakteru, takfle se k ní nemusí ustavi n vztahovat. Navíc její síla p ece jen s léty slábne, a tedy je p ehnané ozna it ji jako v ný in. Nutno je-t dodat, fle pro kafdou závislost tento p íklad zdaleka neplatí. Neplatí nap . pro drogy i alkohol, nebo ty nejsou nezbytné k flivotu, zatímco sexualita ano. To obratem znamená, fle jako analogický p íklad bychom nemohli uvést p ekonání alkoholové i drogové závislosti. Vylé it se ze závislosti na alkoholu znamená p estat pít alkohol navfdy, zde chybí jakékoli budoucí napln ní, které by plynulo z pofívání alkoholu.

4.5 Záv re né shrnutí interpretace V k sv ta

V tomto krátkém oddílu se pokusím zp ehlednit, podobn jako v záv ru interpretace inteligibilního inu, dosaflené záv ry v tabulce (viz násl. strana). Tabulka má dva ádky, p i emfl druhý ádek je rozd len na dva sloupce. Nadpis tabulky znamená, fle celá tabulka zobrazuje flivot Boha (vzor) a v analogii k n mu flivot lov ka (odraz). Do tohoto flivota nespádá absolutní svoboda, která je sice silou ke v-emu, ale jakoflto Nic, které je p ed Bohem a nad jakýmkoli projevem, do celého d ní nezasahuje, a tudífl ji jen uvádím nad nadpisem v hranaté závorce jako nezú astn ný horizont.

fiVOT BOHA (VZOR) A fiVOT LOV KA (ODRAZ)

INDIFERENCE
(Nerozhodnutost jako vnitřný svár sil + blaženost + úzkost)
(Prabytost jakožto zárodek bytosti Boha i charakter jakožto zárodek bytosti člověka)

JE ZÁROVE
(po prolétnutí vnějším vývoji)

ROZCESTÍ
(V nejvyšším výstupu sil se zjevuje svoboda z bezdnu)
(Člověk i Bůh na rozcestí. Oba pod tlakem lásky i sobectví, u člověka síla charakteru)

BUď ke svobodě ANEBŮ ke zdráhání se, odmítání svobody

<p>D sledek Bu pro Boha:</p> <ul style="list-style-type: none"> - sebezjevení a ustavi né sebezjevování (zplození a ustavi né plození syna, asu a sv ta) 	<p>D sledek Anebo pro Boha:</p> <ul style="list-style-type: none"> - z stání ve v né uzav enosti <p>(Problém jak toto pochopit! Podle mne jde jen o hypotetickou mofnost, tj. mofnost, která nemohla p ejít ve skute nost.)</p>
<p>D sledek Bu pro lov ka:</p> <ul style="list-style-type: none"> - svoboda, autentická asovost jakofito ustavi né sebezjevení. <i>De facto</i> napodobují jednání Boha ve v-ech jeho aspektech. Zjevují se ve sv t v dobrých inech, p ekonávám, a tak rozvíjím sv j charakter, tj. stávám se bytostí, resp. osobou. 	<p>D sledek Anebo pro lov ka:</p> <ul style="list-style-type: none"> - sobecká jednání, dobrovolná nesvoboda, neautentická asovost, as jako v né opakování téhož, sukcesivní pojetí asu apod. V tomto stavu se jakoby stále podobám zárodku, tj. prabytosti.

Druhý ádek zohledňuje stav po opuštění rozcestí, tj. po rozhodnutí. Přesněji jde o explikaci dle sledků, které z něj plynou jak Bohu, tak člověku, když se jeden nebo druhý bu rozhodne ke svobodě (levý sloupec), *anebo* nerozhodne a bude se zdráhat (pravý sloupec). Protože vlastně není možné zůstat na rozcestí (to by znamenalo švábý chaos, věčné utrpení a úzkost), což podle Schellinga není možné),³¹⁰ je jak Bohu, tak člověku odsouzen k jednomu z těchto sledků. V tomto smyslu je tedy i nerozhodnutí skrytým rozhodnutím, proto ostatně Schelling hovoří o dobrovolném zdráhání se, jak jsme výše viděli. Mohli bychom tudíž hovořit i o rozhodnutí ke zdráhání, resp. rozhodnutí ke zlu, pokud je zlem míněn zvrát principu, jak jiný spis o svobodě, aniž by byl spor v tom, že toto rozhodnutí zde ve *Věci* nazývá Schelling nerozhodnutostí, zdráháním. Koncepce obou spisů se zde liší jen v pojmenování, nikoli podstatou. Tolik stručný komentář k tabulce.

4.6 Závěrečné shrnující porovnání obou koncepcí

Z předložené interpretace je patrné, že koncepce charakteru z *Věci* a koncepce inteligibilního bytí ze spisu o svobodě se od sebe v podstatných rysech neliší. V obou spisech je člověk pochopen jako stojící na rozcestí, a tedy jako ten, na němž teprve čeká úkol, aby se v tomto konečném stavu rozhodl. To, jak se rozhodne, bude mít fatální důsledky pro jeho život, jakkoliv to neznamená nezvratitelnou determinaci. Přes tímto rozhodnutím vlastně člověk v pravém smyslu není, je-tím bytostí, ale jen óčeno oním trefným Schellingovým výrazem, jímž postihuje zárodek Boha óšprabytostí. Hlavní rozdíl oproti spisu o svobodě bych spatřoval v tom, že *Věci* nabízí podstatně jasněji vypracovaný vzor pro takové rozhodnutí, totiž život Boha, do něhož toto rozhodnutí spadá jako věčný, nikdy nepřestávající in. Člověk zde má tak jasný vzor v bytosti, která už má tento mravní úkol, na člověka teprve čekající, za sebou. Souasně a především je třeba vidět, že tento vzor je ó oproti statičnosti inteligibilního bytí ve spisu o svobodě - podstatně *asotvorný*. Bůží rozhodnutí zakládá autentické časové dimenze, a už jakkoli deficientních podob mohou pak díky člověku případně nabýt. Tento charakter asotvornosti má pak nutně mít i lidské morální rozhodnutí, nebo i toto rozhodnutí zakládá pravý čas, tj. pravou, jen tomuto člověku vlastní minulost, přítomnost a budoucnost. Toto rozhodnutí musí být po vzoru Boha u in no jednou a zároveň ustávené potvrzováno v dalších činech. Skutečnost, že by se snad toto opakované stvrzování předvolného rozhodnutí dalšími iny nakonec nezdařilo,

³¹⁰ *Věci*, s. 98.

Schellinga v podstatě nezajímá. Pokud by se jednalo o dílčí nahodilé selhání, není argumentem proti povodní myšlence, v opačném případě by takové selhání devalvovalo zpětně povodní rozhodnutí, a muselo by jít o sebeklam, anebo o zrušení povodního rozhodnutí, tedy o obrát od dobra ke zlu. Nicméně Schellingovi jde výlučně o principiální stránku. Principiálně musí být pro každého lovce možné zvolit si podobný osud, jako si zvolil Boh, tj. každý lovec může z vlastního rozhodnutí napodobit a nadále napodobovat Boha pokračováním svého charakteru, aniž by toto napodobování v dalších činech pocívalo jako nátlak, determinaci, libovůli. Toto vše jsou naopak příznaky nerozhodnutosti.

Připomeneme-li si, že hlavním cílem této interpretace *Věků světa* bylo doplnit a oživit poněkud statickou koncepci inteligibilního bytí ze spisu o svobodě a asové charakteristice, a tím prokázat úzkou návaznost obou spisů, pak můžeme snad konstatovat, že náčrt byl tímto splněn. Povíme si ještě o skutečnosti, že asové charakteristice, které zde Schelling spojuje s morálním jednáním, nejsou v podstatě ničím jiným, než vztahem k asu, který bychom museli odhalit kupříkladu výeměním ovaného M. Catona, tj. které by náležely religiozitě ve spisu o svobodě.

Závěrem bych ještě poukázal k tomu, že tato interpretace zároveň vyvrací výše zmíněný názor na některých interpretů, že ve *Věcích světa* Schelling opustil koncepci inteligibilního bytí. Naopak podstatná podobnost obou koncepcí jednání, jakofili pokračování koncepce inteligibilního bytí ke zlu v myšlence charakteru, která není ve *Věcích světa* (pokud jde o zde implikovanou koncepci lidského jednání) než jakou okrajovou myšlenkou, svědčí o opaku.

Závěr

Cílem této disertace, která si vytyčila hlavní práci na jednom společném tématu dvou spisů (budeme-li zjednodušovat *V ky sv ta* považovat za jeden spis), bylo uinit si relativně jasnou představu o tom, jak má podle Schellinga vypadat morální jednání jednotlivého člověka ve světě. Za tímto účelem bylo nezbytné interpretovat podrobně koncepci inteligibilního jinu ze spisu o svobodě a následně porozumět i jejímu pokračování v myšlence charakteru ve *V cích sv ta*.

Protože veškeré jsoucí je ve spisu o svobodě pochopeno jako v jisté míře zjevený a zjevující se Bůh, bylo naším úvodním úkolem porozumět tomu, jak Schelling chápe souvislost lidského jednání s tímto původem v Bohu. Tento úkol implikuje *de facto* jistý úplný název spisu, neboť po jeho možné účelové úpravě se názorněji ukázalo, že člověk má na jednu stranu bytnost od Boha v širším smyslu (schopnost dobra a zla), na druhou stranu si bytnost dává sám skrze inteligibilní jín. V nejasnosti vztahu původu bytnosti z Boha a sebedanosti své bytnosti spatřují pak mnozí interpreti důvod pro neslučitelnost Boží a lidské svobody, poukazující kupříkladu ke ztrátě svobody ve prospěch determinace jednotlivých jednání v ase nezměnitelnou bytností, která svou rozhodnutostí ke zlu (ovšem pouze v některých interpretacích) jen odpovídá systematickému pořádku nutnosti zla pro zjevení Boha.

Otázka, jak spolu souvisí tyto dvě bytnosti, nás přivedla nejprve před úkol zohlednit strukturu, leč v podstatných rysech, různé roviny zjevování Boha (1. přípravná kapitola), které předcházejí konstituci člověka jako schopného dobra a zla, tedy konstituci člověka jako svobodné bytosti. Výklad těchto konstitutivních rovin svobody bylo nezbytné zohlednit také proto, neboť soustředíme (včetně doasňovacího) kontext, v němž se vždy odehrává lidské jednání.

Před samotným výkladem úseku o inteligibilním jinu jsme ještě odbočili (2. přípravná kapitola) k výkladu Kantovy koncepce téhož jinu, neboť se k ní Schelling ve spisu o svobodě s uznáním hlásí. Kant tvrdí, že všichni lidé (nejen jednotlivci, ale jako rod) původně zvolili v inteligibilním jinu zlo. Dokázat to sice nelze, ale nasvědčuje tomu faktická zkušenost. Nicméně i přes tuto zkaženost lidské bytnosti je vždy možný obrat, který je však fakticky přímo nevykazatelný. Obrat je nutno pochopit jako druhý inteligibilní jín, jako v ase uskutečněná náhlá revoluce smýšlení, která má mít charakter věčnosti, jakkoli v reálném světě má podobu nekonečného procesu.

Na pozadí obou právních kapitol jsme přistoupili k interpretaci úseku o inteligibilním právu ve spisu o svobodě (3. hlavní kapitola). Ukázalo se, že i pro Schellinga platí stejně jako pro Kanta, že každý člověk ušlívá svou (z přírody a z Boha vzešlou) schopnost dobra a zla přivodit ke zlu, neboli že má bytnost obrácenou ke zlu. Tato bytnost je však pochopena jako bytnost tohoto určitého člověka, a tudíž odpovídá za veškeré jeho projevy a přitom lesnou tvářeností. I když si tuto bytnost nemohl nijak v domě zvolit a jakožto veškeré možnosti přechází vždy v domě rozhodování člověka, neznamená to, že by jí byl v jednotlivých případech v empirickém světě nezvratně determinován, jak se domnívají někteří interpreti, kteří v tom spatřují argument pro ztroskotání Schellingovy koncepce lidské svobody. Naopak přivodním ušlíváním schopnosti dobra a zla ke zlu nebyla tato schopnost nijak omezena, ale člověk má díky ní stále možnost obrátu. Dokonce je nutné tvrdit, že tento obrát má jeť každý člověk před sebou jako úkol, který má (ale nemusí) v tomto životě splnit. Tento obrát je nutné uinit vase, by musí mít ó podobně jako u Kanta - charakter věčnosti. Zároveň je nutné, aby se odehrál v kontextu přírody i dále jin, které na člověka musejí působit jako sollicitační faktory, a ušl k obrátu i k pádu. Konečně dle rozhodnutí k obrátu však musí ležet jen v samotném člověku. Pokud se člověk k obrátu rozhodne, tak v něm sice stále působí sklon ke zlu, který ani poté nezmizí, ale jako katalyzátor dobra. Obrácený člověk se vyznačuje odhodlaností jednat správně bez jakékoli volby a rozvahy. Jistě stručnost a náznakovitost Schellingovy koncepce inteligibilního právu, která staví poněkud staticky věnou bytnost člověka proti empirickému a dále jinému právu, aniž by blížle zohlednila, jak jsou spolu provázány a jak vypadá konkrétní morální jednání člověka ve vztahu k právu, nás přivedla ke zkoumání koncepce lidského jednání implikované ve *Věcích světa* (4. kapitola). Zároveň jsme ovšem tímto zkoumáním chtěli potvrdit úzkou spjatost obou koncepcí, a tudíž platnost interpretace inteligibilního právu ze spisu o svobodě.

Koncepce z *Věcí* je podstatně časová, čímž se především odlišuje od spisu o svobodě. Vzorem lidského jednání je zde Bůh, který, poté co jednou provždy překonal poáteční chaos zplozením syna, souasně založil časové dimenze jakožto vzor autentické časovosti pro veškeré jsoucí. Člověk stojí i zde, podobně jako ve spisu o svobodě, na rozcestí, totiž na rozcestí, na němž stál před ním i Bůh. Buď se rozhodne ke svobodě, což znamená přijmout celoživotní závazek překonávat ustavičnou svíravou sílu charakteru, resp. sobectví a poskytovat ho k rozvoji lásce, nebo se bude zdrážat a zůstane v uzavřenosti. V prvním případě vstoupí do autentické časovosti, když člověk

flíje z budoucnosti, nebo v kařdém dalším ínu je minulost (charakter) spontánn znovup ekonávána, rozhodnutí ho p ekonat obnovováno a budoucnost (jakofito úplné p ekonání) anticipována. Taková podoba flivota je flivot v otev enosti p sobení lásky. Naopak zdráhání znamená odsoudit se k vnímání asu jako nutnosti, asu jako opakování stále téhofl a touflit po návratu minulosti, a ufl osobn í d jinn pojaté. V tomto d razu na autentickou asovost m fleme spat ovat oflivení jisté strnulosti koncepce inteligibilního ínu ze spisu o svobod , by nelze nevid t, flé i zde je tato asovost jífl implikována. Domnívám se, flé tímto oflivením se nám nakonec poda ilo i názorn ji spat it, jak má vypadat morální jednání jednotlivého lov ka ve sv t , cofl byla na-e v d í otázka, a s tímto p ípomenutím vyt eného úkolu bych si dovolil disertaci zakon ít.

BIBLIOGRAFICKÉ ÚDAJE

Primární literatura:

Na veškerou primární literaturu odkazují vždy tak, že nejprve uvádím název díla (u opakovaně užívaných dlouhých názvů ve zkrácené podobě, jejich seznam viz tabulka níže), poté v níž se nachází vydavatele nebo jiný údaj umožňující jednoznačnou identifikaci (nejlépe číslo svazku v sebraných spisech), nakonec odkaz na stránku. U odkazu k českému překladu uvádím český název, u odkazu na německý originál uvádím německý název. Z toho je mimo jiné jednoznačně patrné, že v případě odkazu s německým názvem jde vždy o vlastní překlad. Naopak na případný vlastní překlad již existujícího českého překladu vždy upozorním.

Seznam zkrácených názvů :

Anthropologie	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropologie v pragmatickém ohledu)
Freiheitsschrift	Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände
Privatvorlesungen	Stuttgarter Privatvorlesungen (Stuttgartské soukromé přednášky)
Religionsschrift	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Náboženství v mezích pouhého rozumu)
Spis o svobodě	Filosofická zkoumání bytosti lidské svobody a s tím souvisejících problémů
Weltalter	Die Weltalter (Věky světa)

Schelling, F. W. J., Filosofická zkoumání o bytosti lidské svobody a s tím souvisejících problémů. Přel. M. Petříček. Praha, Filosofický ústav SAV 1992. (Odkazují: Spis o svobodě, s. 1)

Schelling, F. W. J., Filosofické zkoumání svobody. Přel. M. Petříček. Praha, Oikúmené 2010. (Odkazují: Spis o svobodě, s. 1 , reedice, s. 1)

Schelling, F. W. J., Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Buchheim, T. (vyd.), Hamburg, Felix Meiner 1997.

Schelling, F. W. J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Fuhrmans, H. (vyd.), Stuttgart, Philipp Reclam 1964.

Schellings Sämtliche Werke, Schelling, K. F. A (vyd.). I. Abteilung, Bd. 1-10, II. Abteilung, Bd. 11-14, Stuttgart u. Augsburg, 1856-61. (Cituji bez udání ísla oddílu. Pro odkaz na jednotlivé svazky uflívám pro p ehlednost namísto arabských íslíc íslíce ímské.)

- F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den götlichen Dingen u. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi usw., Bd. VIII, s. 23-136.
- Briefwechsel mit Eschenmayer, Bd. VIII, s. 145-189.
- Die Weltalter. Bruchstück. Bd. VIII, s. 199-369.
- Stuttgarter Privatvorlesungen, Bd. VII, s. 421-484.
- System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, Bd. VI, s. 133-586.
- Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie (Zweites Buch), Bd. XI, s. 255-572.

Schelling, F. W. J., Die Weltalter, Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, Schröter, M. (vyd.), München, 1966.

Schelling, F. W. J., Weltalter-Fragmente, Bd. 1-2, Grotzsch, K. (vyd.), Stuttgart - Bad Cannstatt, frommann-holzboog 2002.

Schelling, F. W. J., V ky sv ta. P el. P. Babka. Praha, Oikúmené 2002.

Augustinus, A., Vyznání. P el. M. Levý. Praha, Kalich 1992.

Fichte, J. G., Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. In: J. G. Fichte Gesamtausgabe, Lauth, R., Gliwitzky, H. (vyd.), Bd. 5, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977.

Hegel, G. W. F., D jiny filosofie I. P el. J. Cibulka a M. Sobotka. Praha, 1961.

Hegel, G. W. F., Základy filosofie práva. P el. V. Těpalek. Praha, Academia 1992.

Jacobi, F. H., O Spinozov u ení v dopisech panu Mojží-i Mendelssohnovi, Praha, Oikúmené 1997.

Kant, I., Základy metafyziky mrav . P el. L. Menzel. Praha, Svoboda 1974.

Kant, I., Kritika praktického rozumu. P el. J. Loufil. Praha, Svoboda 1996.

Kant, I. Kritika ístého rozumu. P el. J. Loufil ve spolupráci s J. Chota-em a I. Chvatíkem. Praha, Oikúmené 2001.

Kant, I., Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In: Immanuel Kant Werkausgabe, Weischedel, W. (vyd.), Suhrkamp 1977, Bd. VIII, s. 649-879.

Kant, I., Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Immanuel Kant Werkausgabe, Weischedel, W. (vyd.), Suhrkamp 1977, Bd. XII, s. 399-690.

Kierkegaard, S., Der Begriff Angst. Übers. von E. Hirsch. Gütersloher Verlagshaus 1995.

Reinhold, C. L., Briefe über die Kantische Philosophie, Bd. 2, Brief 8, Leipzig 1924.

Sekundární literatura:

Na ve-kerou sekundární literaturu odkazují zjednodu- en tak, že uvádím nejprve p íjmení autora, pak v závorce rok vydání, nakonec stránkový odkaz.

Adámek, P., Hegelovo pojetí zla v š*Základech filosofie práva*. In: Filosofický asopis, Ro . 51, . 2, 2003, s. 255-273.

Baumgarten, H. U., Das Böse bei Schelling, Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant. In: Kant-Studien, 91. Jahrg., 2000, s. 447-459.

Bracken, J. A., Freiheit und Kausalität bei Schelling, Freiburg/München, Karl Alber 1972.

Brown, R. F., The Later Philosophy of Schelling, The Influence of Boehme on the Works 1809-1815, Lewisburg 1977.

Buchheim, T., Eins von Allem: Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie, Hamburg, Felix Meiner 1992.

Buchheim, T., šMetaphysische Notwendigkeit des Bösenö. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift. In: Fehér, I. M., Jacobs, W. G. (vyd.), Zeit und Freiheit. Schelling ó Schopenhauer ó Kierkegaard ó Heidegger. Budapest, Éthos Könyvek 1999, s. 183-191.

Buchheim, T., Die Universalität des Bösen nach Kants Religionsschrift. In: Gerhardt, V. u.a. (vyd.), Kant und die Berliner Aufklärung, Bd. 3, Berlin/New York, 2001, s. 656-665.

Buchheim, T., Hermann, F. (vyd.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«.Schellings Philosophie der Personalität, Berlin, Akademie Verlag 2004.

Buchheim, T., Grundlinien von Schellings Personbegriff. In: Buchheim, T., Hermann, F. (vyd.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«.Schellings Philosophie der Personalität, Berlin, Akademie Verlag 2004, s. 11-34.

Buchheim, T., Der Begriff der šmenschlichen Freiheitö nach Schellings Freiheitsschrift. In: Hermann, F., Koch, D., Petersohn, J. (vyd.), šDer Anfang und das Ende aller

Philosophie ist ó Freiheitō. Schelling in der Sicht neuerer Forschung, Tübingen, s. 187-217 (má vyjít v Attempto Verlag v ervnu 2012).

Ehrhardt, W. E., Das Ende der Offenbarung (403-416). In: Höffe, O., Pieper, A. (vyd.), F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin, Akademie Verlag 1995, s. 221-234.

Florig, O., Schellings Theorie menschlicher Selbstformierung, Freiburg/München, Karl Alber 2010.

Geijssen, L., »Mitt-Wissenschaft«: F.W.J. Schellings Philosophie der Freiheit und der Weltalter als Weisheitslehre, Freiburg/München, Karl Alber 2009.

Green, R. M., The Limits of the Ethical in Kierkegaard's The Concept of Anxiety and Kant's Religion within the Limits of Reason Alone. In: Perkins R. L. (vyd.), The Concept of Anxiety, Macon, Mercer University Press 1985, s. 63-87.

Habermas, J., Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Diss., Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag 1954.

Heimsoeth, H., Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil, Berlin, Walter de Gruyter 1967.

Heit, A., Versöhnte Vernunft, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2006.

Hennigfeld, J., Zeitlichkeit und Ewigkeit. Schellings Theorie der Zeit. In: Perspektiven der Philosophie, Bd. 17, 1991, s. 77-99.

Hennigfeld, J., Friedrich Wilhelm Joseph Schellings 'Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände', Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.

Hennigfeld, J., Angst ó Freiheit ó System. Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards *Der Begriff Angst*. In: Hennigfeld, J., Stewart, J. M. (vyd.), Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit, Berlin, Walter de Gruyter 2002, s. 103-115.

Hermanni, F., Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des Abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie, Wien, Passagen Verlag 1994.

Hermanni, F., Der Grund der Persönlichkeit Gottes. In: Buchheim, T., Hermanni, F. (vyd.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin, Akademie Verlag 2004, s. 165-178.

Hofmann, M., Über den Staat hinaus, Zürich, Schultes Juristische Medien AG 1999.

Hühn, L., Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers. In: Iber, Ch., Pocaí, R. (vyd.), Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Cuxhaven/Dartford, Junghans Verlag 1998, s. 55-94.

Hühn, L., Die tragische Selbstverfehlung menschlicher Freiheit. Zu Schopenhauers Lektüre der Schellingschen Freiheitsschrift. In: Fehér, I. M., Jacobs, W. G. (vyd.), Zeit

und Freiheit. Schelling ó Schopenhauer ó Kierkegaard ó Heidegger. Budapest, Éthos Könyvek 1999, s. 127-150.

Hühn, L., Die anamnetische Historie des Anfangs. Ein Versuch zu Schelling und Kierkegaard. In: Angehrn, E. (vyd.), Anfang und Ursprung, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2007, s. 203-213.

Hutter, A., Geschichtliche Vernunft, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1996.

Hutter, A., Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard. In: Hennigfeld, J., Stewart, J. M. (vyd.), Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit, Berlin, Walter de Gruyter 2002, s. 117-132.

Hutter, A., Das geschichtliche Wesen der Personalität. In: Buchheim, T., Hermann, F. (vyd.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin, Akademie Verlag 2004, s. 73-90.

Iber, Ch., Prinzipien von Personalität in Schellings Freiheitsschrift. In: Buchheim, T., Hermann, F. (vyd.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin, Akademie Verlag 2004, s. 119-136.

Jacobs, W. G., Die Entscheidung zum Bösen oder Guten im einzelnen Menschen (382-394). In: Höffe, O., Pieper, A. (vyd.), F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin, Akademie Verlag 1995, s. 125-148.

Jacobs, W. G., Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik. In: Jacobs, W. G. (vyd.), Schellings Weg zur Freiheitsschrift, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1996, s. 11-27.

Jacobs, W. G., Person und Zeit. Bemerkungen zur Freiheitsschrift. In: Buchheim, T., Hermann, F. (vyd.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin, Akademie Verlag 2004, s. 91-97.

Jaeschke, W., Freiheit um Gottes willen. In: Jacobs, W. G. (vyd.), Schellings Weg zur Freiheitsschrift, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1996, s. 202-222.

Kosch, M., Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard, Oxford, University Press 2006.

Kümmel, F., Über den Begriff der Zeit, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1962.

Lauter, W. M., Das Verhältnis des intelligiblen zum empirischen Charakter bei Kant, Schelling und Schopenhauer. In: Held, K., Hennigfeld, J. (vyd.), Kategorien der Existenz, Würzburg, Königshausen & Neumann 1993, s. 31-60.

Leinkauf, T., Schelling als Interpret der philosophischen Tradition, Münster, Lit Verlag 1998.

Marx, W., Das Wesen des Bösen. In: Philosophisches Jahrbuch, 89, 1982, s. 1-9.

Novotný, J., O Platonovi, Díl třetí, Praha, Jan Leichter, 1949.

Peetz, S., Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1995.

Pieper, A., Zum Problem der Herkunft des Bösen I: Die Wurzel des Bösen im Selbst (364-382). In: Höffe, O., Pieper, A. (vyd.), F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin, Akademie Verlag 1995, s. 91-110.

Pocai, R., Der Schwindel der Freiheit. In: Fehér, I. M., Jacobs, W. G. (vyd.), Zeit und Freiheit. Schelling ó Schopenhauer ó Kierkegaard ó Heidegger. Budapest, Éthos Könyvek 1999, s. 95-106.

Ricken, F., Kant über Selbstliebe: šAnlage zum Guten oder šQuelle alles Bösen? In: Phil. Jahrbuch, 108. Jahrg./II, 2001, s. 245-257.

Schulte, Ch., radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München, Fink 1988.

Schwarz, T., Das Problem des 'malum morale' bei Schelling 1792-1809, Diss. München 1992.

Shibuya, R., Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit, Paderborn, Ferdinand Schöningh 2005.

Sturma, D., Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung (382-394). In: Höffe, O., Pieper, A. (vyd.), F. W. J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin, Akademie Verlag 1995, s. 149-172.

Theunissen, M., Schellings Anthropologischer Ansatz. In: Archiv für Geschichte der Philosophie, 47, 1965, s. 174-189.

Vergauwen, G., Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall, Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) 1975.

Wieland, W., Schellings Lehre von der Zeit, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag 1956.

Xian, G., Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit, Diss. Tübingen, 2004.

Zantwijk, T., Schellings transcendente Hermeneutik der menschlichen Freiheit, frommann-holzboog 2000.

Zovko, M. E., Natur und Gott, Würzburg, Königshausen & Neumann 1996.

fiiflek, S., Der nie aufgehende Rest: ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängende Gegenstände, Wien, Passagen Verlag 1996.

Abstrakt

Ve své disertaci se zabývám Schellingovou teorií inteligibilního *in*u ve spisu o svobodě a jeho pokračováním ve *Včích svta*. Podle mne se Schelling snaží touto teorií nastínit způsob morální realizace člověka. V první kapitole objasňuji principy sebezjevení Boha (temný základ a vlnění lásky) v etnografii Boffího zjevení. Ve druhé kapitole se zaměřuji na Kantovu teorii inteligibilního *in*u v díle *Náboženství v mezích pouhého rozumu*. Na pozadí těchto kapitol se pokouším ve třetí (hlavní) kapitole objasnit Schellingovu teorii inteligibilního *in*u ve spisu o svobodě. Tento *in* se odehrává předvečerým sásem souasn s Boffím *in*em stvoření, ale je od něj odlišný. Skrze tento *in* se člověk nachází jakoby na poátku své existence v nerozlišené Boffí vlně a volí si svou vlastní (dobrou i zlou) bytnost předvečerým bytím vlně. Podle mnoha autorů (Peetz, Hermanní atd.) Schellingovu teorii sufluje problém možné změny této bytnosti vlně. Pokud se člověk rozhodl pro dobrou nebo zlou bytnost, jeho jednotlivá jednání vlně mají nutně tutéž kvalitu. Podle nich Schellingova teorie zahrnuje dle sledků, že není možné žádnou změnu na mé bytnosti vlně. Ve své interpretaci se naproti tomu snažím ukázat (podobně Buchheim), že inteligibilní *in* není ostrým a nemenným rozhodnutím k dobru nebo zlu. Naopak vždy je v tomto životě možné obrát. Schelling požaduje druhý inteligibilní *in*, pomocí něhož člověk změní svou bytnost vlně. Díky tomuto obrátu pak slouží sklon ke zlu jako katalyzátor dobrých skutků. Ve čtvrté kapitole se zabývám otázkou, do jaké míry lze považovat Schellingovu teorii z *Včích svta* za doplnění problému, které zůstaly otevřené ve spisu o svobodě. Z mého hlediska je koncepce morálního jednání ze spisu o svobodě v podstatě tak jako koncepce z *Včích svta*, avšak jeden z jejích hlavních nedostatků spočívá v nepřítomnosti jakékoli tematizace času. Během *Včích svta* je ve svém prapůvodním stavu bytí rozdělen do dvou vlnění: síla (kontraktivní a expanzivní síla). Jakofito vlnění proces je tento stav archetypem skutečného sukcesivního času, avšak sám není časový vlněním bleskem smyslu slova. Vyvíjení tohoto vlněného konfliktu představuje Boffí rozhodnutí zjevit se v prostoru a vlně. Díky tomuto rozhodnutí je kontraktivní síla vlně zkrácena a podřazena vlně lásky. Z hlediska času to znamená: Kontraktivní síla se stane vlně minulostí a slouží jako základ vývoje svta (přítomnost) a konec tohoto vývoje, jakofito jednota vlně čas, leží v budoucnosti. V Boffím rozhodnutí je vzor pro lidské morální rozhodnutí. V nitru člověka jsou také dvě vlnění síly. Schelling hovoří o vlně lásky a charakteru (i egoit). V podstatě pro člověka se nabízejí dva možné způsoby života: správný i špatný. Správný život je život v souladu s vlně lásky, což souasn zahrnuje vzdávání se přijetí jednání jakéhokoli sebeprosazování a egoismu. Člověk má ustavit se plynout svj charakter. Toto rozhodnutí zakládá jen jemu vlastní časové dimenze: minulost, přítomnost a budoucnost. Naopak špatný život je takový život, vlně mflup ednost uji svj charakter před vlně lásky. Zde člověk odmítá uinit rozhodnutí, aby plynul svj charakter. Dle sledků je neosobní čas a život v nepravé minulosti.

Summary

In my thesis I deal with Schelling's theory of the intelligible act in the treatise *Of Human Freedom* and its continuation in the *Ages of the World*. In my view Schelling endeavours to outline a way of human moral realization by means of this theory. In the first chapter of my thesis I explore the principles of God's revelation (the dark ground and the will of love) including the phases of God's revelation. In the second chapter I focus on Kant's theory of the intelligible act in the work *Religion within the limits of reason alone*. Against the background of these chapters I try to clarify Schelling's theory of the intelligible act in *Of Human Freedom* in the third (salient) chapter. The intelligible act occurred before time simultaneously with God's creative act, but is separable from it. Through this act I am, as it were, at the beginning of all existence within God's undifferentiated will and choose my own (good or bad) essence before my being in time. According to many authors (Peetz, Hermann etc.) Schelling's theory is beset by a problem relating to any potential change of my essence in time. If I have decided for evil or for good, my individual actions in time have with necessity the same quality. According to them Schelling's theory implies that it is not possible that there should be any change of my essence in time. In my interpretation, however, I try to show (like Buchheim) that Schelling's intelligible act is not unambiguously directed towards good or evil. There can always be a conversion in this life. Schelling calls for a second intelligible act, by means of which one changes his or her essence in time. Due to this conversion the tendency to do evil serves as a catalyst for good actions. In the fourth chapter I deal with the question of the extent, to which Schelling's theory of *Ages* is to be regarded as a completion of problems which remain open in *Of Human Freedom*. From my point of view, basically the conception of the moral action from *Of Human Freedom* is the same as the one from the *Ages of the World*, but one salient shortcoming of it is the absence of any concept of time. The God of the *Ages* is in a primordial state of being divided into two eternal conflicting powers (a contractive and an expansive power). This state, as an eternal process, is the archetype of real time as succession, but is not itself temporal in any ordinary meaning of the term. The solution of this eternal conflict is God's decision to reveal Himself in space and time. Due to God's decision the contractive power is eternally bound and subordinated to the will of love (an expansive power). From the point of time this means: The contractive power becomes eternal past and serves as the ground of the development of the world (present) and the end of this process, as a unity of all times, lies in the future. In God's decision there is a pattern for human moral decision. Within the human being itself there are also two opposing powers. Schelling calls them the will of love and character (or egoism). Basically, there are two possible ways of life for a human being: the right one and the wrong one. The right life is one which is in accord with the will of love and which, simultaneously, includes constraint on any agent's self-interest or egoism. One still has to overcome one's character. This decision constitutes a person's own temporal dimensions: past, present, and future. On the contrary, a wrong life is the kind of life in which I prefer my character (egoism) to the will of love. Here a person refuses to make the decision to overcome his or her character. The consequence of is that one has impersonal time and lives only in the imitation of the past.

